WIENER ARBEITEN
ZUR GERMANISCHEN ALTERTUMSKUNDE
UND PHILOLOGIE

3

Renate Doht

Der Rauschtrank im germanischen Mythos

Verlag Karl M. Halosar
Wien 1974

JSBN 3-900-269-02-5

Verlag Karl M. Halosar, A-1040 Wien.

ERRATA.

Seite	statt	lies
III, 5 v.o.	betreffender	betreffenden
III, 5 v.u.	des Kulturmorphologischen Instituts	des Soziologischen Instituts
IV, 15 v.u.	Besziehung	Beziehung
V, 7 v.o.	im Hnitbjǫrg	in Hnitbjǫrg
V, 15 v.o.	aus dem Hnitbjǫrg	aus den Hnitbjǫrg
V, 8 v.u.	Außergeranische	Außergermanische
VII, 7 v.u.	Zusatand	Zustand
XI, 7 v.o.	RV hg. von GELDNER	RV übers. von GELDNER
1, 16 v.o.	Dichtermet	Dichtermets
1, 9 v.u.	Berwertung	Bewertung
1, 5 v.u.	Mythologische	mythologische
4, 17 v.o.	Historische Methode	historische Methode
9, 5 v.o.	bezt	beztr
9, 8 v.o.	ff. vgl.	im folgenden vgl.
9, 15 v.o.	von Odin	von Wodan, resp. Gapt - *Gaut
11, 16 v.o.	Geisel	Geissel
12, 7 v.u.	finster	dunkel
14, 1 v.o.	nordgermanische Skythen	nordiranische Skythen
15, 3 v.o.	st es	ist es
15, 7 v.u.	srechen	sprechen
21, 1 v.u.	-vergiftung	-vergiftungen
24, 2 v.o.	erlischen	erlöschen
27, 11 v.o.	sveriflagda	sverriflagda
30, 6 v.u.	ritu	ritus
31, 5 v.o.	die heiligen	die Heiligen
36, 12 v.o.	Frühjahrsassaat	Frühjahrsaussaat
36, 1 f. v.o.	Dichtermet	Dichtermets
39, 1 v.o.	Dichtermet	Dichtermets
43, 2 v.o.	der Hnitbjǫrg ist	die Hnitbjǫrg sind
44, 7 v.o.	mettrinkenden	metbesitzenden
49, 3 v.o.	übertragen	übertragen worden

Seite	statt	lies
51, 1o v.u.	des	das
57, 13 v.u.	Dichtermet	Dichtermets
59, 12 v.o.	im Hnitbjǫrg,dessen	in Hnitbjǫrg, deren
61, 2 f. v.u.	Prob-leme	Pro-bleme
68, 2 v.u.	variantenreich	variantenreiche
9o, 4 v.o.	Dichtermet	Dichtermets
93, 1o f. v.u.	der germanische Hnit-bjǫrg	das germanische Wort "Hnitbjǫrg"
97, 7 u.15 v.o.	Valhall	Walhall
11o, 5 v.u.	verschiedenen	verschiedene
116, 11 v.u.	Dichtermet	Dichtermets
124, 2 v.u.	Vorstellung	Vorstellungen
127, 11 v.o.	riruelle	rituelle
129, 13 v.u.	Lebenzeiten	Lebenszeiten
131, 8 v.o.	undkommentiert	und kommentiert
133, 6 v.u.	überlegender	überlegener
148, 2 v.o.	zu	zur
157, 5 v.u.	"Anleihe";	"Anleihe"
164, 7 v.o.	als die	als dir
164, 13 v.u.	miadar	miaðar
164, 6 v.u.	miǫd	miǫð
167, 1 v.u.	Dichtermet	Dichtermets
177, 6 v.u.	dem Hnitbjǫrg	den Hnitbjǫrg
178, 3 f. v.u.	Kulturgemeinschaft	Kultgemeinschaft
18o, 15 v.u.	feste	fest
18o, 8 v.u.	wenig schätzende	unterbewertende
182, 1 v.o.	poeti	poeti-
196, 14 v.o.	Beispiele	Beispielen
211, 5 v.o.	verkeihen	verleihen
212, 7 v.u.	[aus deren Fülle]	aus deren Fülle
212, 6 v.u.	[schöpft]	schöpft
215, 5 v.o.	mittelst	mittels
215, 14 v.o.	allmorgentlich	allmorgendlich
217, 2 v.o.	un Sd.	in Sd.
219, 14 v.u.	führte.	führte."
222, 6 f. v.o.	Sigrdrífa Lied	Sigrdrífa-Lied
224, 4 v.o.	Jungend	Jugend
227, 4 v.o.	Ekstasetrank	Ekstasetrank;

Seite	statt	lies
227, 5 v.o.	Dichtung,	Dichtung
229, 8 v.o.	ihr	ihm
229, 18 f. v.u.	durch durch	durch
231, 9 v.o.	Hymiskvida	Hymiskviða
237, 1o v.o.	1513)	1513),
237, 22 v.u.	Hymiskvida	Hymiskviða
238, 21 v.o.	Auch der im	Auch im
242, 9 v.u.	(... Soma)	(... Soma?)
249, 19 v.o.	Entsteheung	Entstehung
25o, 3 v.o.	Vǫlundarkvida	Vǫlundarkviða
252, 12 v.u.	Dichtermet	Dichtermets
253, 1o v.o.	Háleygjatál	Háleygjatal
261, 2o v.o.	Psychenmärchen	Psychemärchen
262, 6 v.o.	Psychengeschichte	Psychegeschichte
267, 11 v.o.	bezeichnet	nennt
273, 2o v.o.	Elephanten-	Elefanten-
276, 4 v.o.	Lebenswasswer	Lebenswasser
278, 15 v.o.	an eine	an einen
278, 21 v.o.	lahmen	lahmenden
278, 2o v.u.	bis Einzelzüge	bis in Einzelzüge
292, 14 v.u.	Speerverwundeung	Speerverwundung
293, 23 v.o.	gehört zu u.a.	gehört u.a. zu
3o9, 8 v.u.	ethonologischer	ethnologischer
318, 14 v.u.	Büchern	Büchern der
319, 15 v.u.	Runenschriften	Runeninschriften
323, 1o f. v.o.	Schöpfer-ischen	Schöpfe-rischen
324, 9 v.o.	un	und
325, 12 v.o.	Gottesgedanken	Gottesgedankens
327, 14 v.o.	WIESENHÜTER.	WIESENHÜTER.)
351, 3 v.o.	Geort	Georg
363, 14 v.u.	ekstatischens	ekstatisches
376, 5 v.u.	Starkadr	Starkaðr

I

Die Unzufriedenheit über die weithin zu beobachtende zunehmende geistig-psychische und religiöse Verarmung des Menschen in unserer technisierten westlichen Welt hat dazu geführt, daß sich immer mehr Menschen, besonders Jugendliche, fernöstlichen Heilslehren - Buddhismus, Zen, Yoga, Transzendentaler Meditation - und auch bewußtseinserweiternden Drogen zugewendet haben, entweder, um passiv dem Druck der Leistungsgesellschaft zu entfliehen, oder um aktiv einen eigenen Weg zu suchen und neue Erfahrungen auf mystisch-religiösem Gebiet anzustreben. Die "Drogenwelle" - die man sicher als ein alarmierendes Symptom für ein gefährliches Vakuum an ideellen Werten betrachten muß - , hat eine Flut von wissenschaftlichen Publikationen über Rauschmittel, ihre Wirkungsweise und ihren Mißbrauch hervorgebracht. Aber auch die seit Jahrtausenden in fast allen Primitiv- und Hochkulturen bekannte Verwendung von Drogen fand neues Interesse. Es konnte nicht verborgen bleiben, daß in diesen Gemeinschaften die Droge nicht in erster Linie gefährliches Suchtgift war, sondern oftmals einen integrierenden Bestandteil der Kultur darstellte und eine echte religiöse Funktion besaß. Dieser Sachverhalt geht aus zahlreichen Zeugnissen verschollener Kulturen hervor und kann noch heute bei rezenten Naturvölkern beobachtet werden, z.B. bei den Nachfahren der Azteken, die noch immer deren heiligen Pilz Teonanacatl ("Fleisch Gottes") ausschließlich im Rahmen religiöser Zeremonien genießen. Die Droge ist hier Mittler zwischen Gott und den Menschen, sie erhebt den Menschen über den Alltag, sie erschließt ihm eine Welt, in der er den Göttern nah ist und ihre Stimme vernimmt. "Der weiße Mann, der lesen kann, lernt den Weg Gottes aus der Bibel. Der Indianer, der nicht lesen kann, lernt den Weg Gottes aus dem Peyote." So drückt ein christlicher Indianer, Mitglied

der Native American Church, seine "Drogenphilosophie" aus (s. u. A 294). Dort der Primitive, der sich mittels halluzinogener Drogen um Erneuerung seiner Gemeinschaft im Kult und um Erkenntnis der letzten Realität bemüht - hier der abendländische Jugendliche, überdrüssig seiner Zivilisation und doch ihr Gefangener, vielleicht auch er ein Suchender nach den letzten Dingen, der aber die gleiche Droge nicht zu handhaben weiß und an ihr zugrunde geht.

Vor diesem Hintergrund, so scheint mir, mag ein Blick ins germanische Altertum und die Frage nach dem Verhältnis der Nordgermanen zu Drogen und Rauschmitteln gerade heute wieder seine Berechtigung besitzen. Wie handhabten die Germanen ihre Rauschmittel? Waren sie Süchtige oder Suchende? - Bekanntlich sprachen sie dem Bier und Met oft und gern, ja leidenschaftlich zu. Wie hat man dies zu beurteilen? - Im Sinne des gottsuchenden Indianers - oder im Sinne des zivilisationskranken jungen Menschen von heute?

Die Frage nach dem Rauschtrank bei den Germanen ist, wie ich meine, auch insofern interessant, als sie einen Blick auf Wertsystem, Standort und Charakter der germanischen Kultur erlaubt und so vielleicht ein wenig zu ihrer Erkenntnis beitragen kann.

Die Literatur über den Rauschtrank im germanischen Altertum ist recht dürftig. Seit Adalbert KUHNs Studie über "Die Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes" (1856), die zwar damals bahnbrechend für die vergleichende Mythenforschung war, die aber schon von den Positivisten wegen ihrer spekulativen Etymologien und ihres naturmythologischen Grundkonzepts verworfen wurde, ist keine vergleichbare Arbeit über dieses Thema mehr erschienen. Trotz einiger wichtiger Publikationen, die dem Rauschtrank und den damit zusammenhängenden Problemen ihre Aufmerksamkeit schenkten(z.B. DUMÉZIL 1924, DE VRIES RG, SVERDRUP 1941, F.R. SCHRÖDER 1955, WEISWEILER 1941), steht

eine umfassende Monographie noch aus. Um es gleich zu betonen : diese konnte auch von mir nicht geliefert werden, wie ja der Titel meiner Arbeit schon andeutet. Dazu erwies sich das Problem als zu vielschichtig. Eine vollständige Sammlung und Auswertung aller den Rauschtrank betreffender Zeugnisse hätte den Rahmen einer Dissertation beträchtlich überstiegen und zudem einen Methodenpluralismus unvermeidlich gemacht. Aus diesem Grund sah ich mich im Verlauf der Arbeit zu zu einer Einschränkung - die, so hoffe ich, keine Einengung ist - gezwungen.

Das sich auch auf den privaten Bereich erstreckende Interesse für den ganzen hier behandelten Problemkreis wurde durch die Lehrveranstaltungen meines verehrten Lehrers Prof. Otto HÖFLER angeregt, mit dem ich in zahlreichen Gesprächen Grundzüge und Einzelprobleme meiner Arbeit besprechen konnte und für dessen wohlwollende Teilnahme ich ihm ganz besonderen Dank schulde. Zur Klärung methodischer Fragen verhalfen mir Diskussionen mit Prof. Helmut BIRKHAN, Dr. Alfred EBENBAUER und Dr. Richard SCHRODT, denen ich dafür herzlich danke. Frau Dr. Edith MAROLD (Saarbrücken) stellte mir ihre Übersetzungen der Skaldengedichte zur Verfügung; Frau Herta KRICK vom Indologischen Institut Wien hat mir liebenswürdigerweise über Probleme aus dem Bereich der Indologie Auskunft erteilt. Zur Klärung einiger die griechische Mythologie betreffenden Fragen verhalf mir Prof. Hans SCHWABL vom Institut für Klassische Philologie Wien. Den Vorlesungen Prof. Josef HAEKELs und den Übungen Dr. Engelbert STIGLMAYRs verdanke ich Einblick in die ethnologische Forschung. Prof. Mohammed RASSEM und Frau Dr. Inge PAUL waren mir bei der Benützung der Mikrofilmkartei des Kulturmorphologischen Instituts in Salzburg behilflich. Für die Beschaffung eines mir nicht zugänglichen Aufsatzes bedanke ich mich bei Frau Susanne SABASS in Hamburg. Nicht zuletzt danke ich all meinen Wiener Freunden für ihre rege Anteilnahme und Hilfsbereitschaft.

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung 1

I. Teil
Der Rauschtrank und die drei Funktionen 6

A. Skizzierung der drei Funktionen DUMÉZILs und ihrer besonderen Erscheinungsform im Germanischen 6

I. DUMÉZILs Funktionen 6
II. Die drei Funktionen im Germanischen 7

B. Der Rauschtrank und die drei Funktionen 1o

I. Der Rauschtrank als Symbol der Vereinigung am Beginn der dreifunktionalen idg. Gesellschaft 1o
II. Rauschtrank - erste Funktion 12
1. Die Beziehung Odins zum Rauschtrank 12
2. Rauschtrank - Königtum 13
III. Rauschtrank - zweite Funktion 18
1. Germanen 18
2. Iranier, Skythen 24
3. Inder 26
IV. Rauschtrank - dritte Funktion 27
1. Germanische Fruchtbarkeitsfeste 27
2. Finnland und Estland : Verehrung Ukkos 3o
3. Indien : Soma als Symbol des befruchtenden Regens 33
V. Zusammenfassung 34
1. Anteil des Rauschtranks an allen wichtigen Lebensbereichen 34
2. "Polyvalenz" des Rauschtranks 34

II. Teil
Der Raub des Dichtermets

A. Der germanische Mythos vom Raub des Dichtermets 36

I. Das Material 36
1. Snorra Edda, Skåldskaparmål 1 : Entstehung des Mets aus Kvasirs Blut, Odins Aufenthalt im Hnitbjǫrg und Raub des Mets 36
2. Háv. 1o4 - 11o : Odin bei Gunnlöd 4o
3. Háv. 13 - 14 : Der trunkene Odin 43
4. Kenningar 44
5. Bildliche Darstellung auf dem Stein von Lärbro St. Hammars III 45
II. Elemente des Mythos und ihre mögliche Bedeutung 46
1. Odin als Räuber 47
2. Odroerir aus dem Hnitbjǫrg 57
3. Suttung und Gunnlöd, die Beraubten 58
III. Berechtigung der vergleichenden Methode 61
1. Warum Vergleich ? 61
2. Herkunft und Art des Vergleichsmaterials 62
3. Verhältnis des germanischen Mythos zu den entsprechenden idg. und ethnologischen Parallelen : Ursprüngliche Einheit - Migration - Autochthone Entstehung ? 64

B. Außergeranische Parallelen zum Mythos vom Raub des Dichtermets 67

I. Vergleichsmaterial bei außeridg. Völkern 67
1. Methodisches 67
2. Der Raub des Feuers, Wassers und Getreides 69
3. Zusammenfassung 73
II. Indien : Der Raub des Soma 74
1. Der Somaraub im ṚV 74

2. Andere Versionen des Raubmythos 8o

3. Zusammenfassung und Vergleich mit dem germanischen Mythos 83

III. Griechenland 87

1. Prometheus 87

2. Der Raub des Ganymed durch Zeus 88

C. Raubmythen und Jenseitsreisen 9o

I. Die Suche nach dem Wasser des Lebens 9o

1. Lebenswasser-Märchen 9o

2. Psyches 3. Aufgabe 91

3. Zusammenfassung und Vergleich mit dem germanischen Raubmythos 93

II. Kalypso 94

1. GÜNTERTs "Kalypso" (1919) 94

2. Gegenstücke im Germanischen 95

3. Zusammenfassung 1oo

III. Zagreus 1o2

IV. Schamanistische Unterweltsreisen 1o6

1. Schamanismus 1o6

2. Die psychische und künstlerische Seite des Phänomens 1o7

3. Die schamanistische Jenseitsreise 1o9

4. Die Schamanenerzählung als "Urfabel der Epik" 112

5. Kalevala XVI : Väinämöinens Tuonela-Fahrt 114

D. Zusammenfassung. Versuch einer Einordnung des germanischen Mythos bezüglich des Handlungsablaufs 117

I. Verhältnis zu den außergermanischen Raubmythen 118

II. Verhältnis zu den Jenseitsreisen und Lebenswasser-Mythen 121

E. Rauschtrank und Lebenswasser 124

I. Der idg. Göttertrank 125

1. Soma 125

2. Haoma 13o

3. Nektar und Ambrosia 135

4. Zusammenfassung : Lebenswasser und Kulttrank 139

II. Das Lebenswasser 14o

1. Die Mythen vom Lebenswasser und Lebenskraut 14o

2. Der Komplex Lebensbaum - Lebenswasser 142

3. Lebenswasser - Weisheit 15o

III. Rauschtrank und Lebenswasser in der germanischen Mythologie 152

F. Innergermanische Parallelen zum Mythos vom Raub des Dichtermets 156

I. Der Raub der Idun 156

II. Thor als Meträuber 158

1. F.R. SCHRÖDERs Vergleich der germanischen Hymiskvida mit dem indischen Mythos von Indra und Tvaṣṭṛ (1955) 158

2. Thors Beziehung zum Rauschtrank 162

3. Zusammenfassung 166

G. Rauschtrank, Ekstase und Dichtung 168

I. Rausch und Ekstase - allgemeine Betrachtung 169

1. Definition und Begriff "Ekstase" 169

2. Ekstasetechniken - Ekstasemittel 17o

3. Abhängigkeit des Ekstaseinhalts von verschiedenen Komponenten 173

4. "Natürliche" und "künstliche" Ekstase 176

5. Der ekstatische Zusatand 177

6. Religiöse, psychische und künstlerische Funktion der Ekstase 178

7. Zusammenfassung 18o

II. Odin als Ekstasegott 181

1. Óðinn und Óð-(h)rœrir : Etymologie 181

2. "Wodan, id est furor" 184

3. Vergleich mit den ostidg. Gottheiten Vāyu, Vāta und Rudra 188

III. Rauschtrank - Ekstase - Dichtung 192

1. Rauschtrank - Ekstase - Seelenreise 192
2. Rauschtrank - Ekstase - Inspiration 197

IV. Rauschtrank, Ekstase und Dichtung im Germanischen 2o5

1. Inspiriertes Dichtertum - eine den Germanen fremde Erscheinung ? 2o5
2. Der Dichtergott Odin 2o7
3. Der Weisheitsgott Odin 214
4. Zusammenfassung 223
5. Vom Göttertrank zum Dichtermet 224

III. Teil

Zusammenfassung 227

Anmerkungen 235

Literaturverzeichnis 296

Personenregister 354

Sachregister 36o

ABKÜRZUNGEN

A	Anmerkung
AB	Aitareya Brahmaṇa
Abh.	Abhandlung(en)
AdA	Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur
adj.	adjektivisch
AdW	Akademie der Wissenschaften
ae.	altenglisch
ags	angelsächsisch
ai(nd).	altindisch
Ak.	Akademie
Alv.	Alvissmál
an.	altnordisch
ANF	Arkiv för Nordisk Filologi
APS	Acta Philologica Scandinavica
ARW	Archiv für Religionswissenschaft
ASB	Altnordische Saga-Bibliothek
Aufl.	Auflage
Ausg.	Ausgabe
AV	Atharvaveda
av.	avestisch
bayr.	bayrisch
bearb.	bearbeitet
Bd(e).	Band, Bände
Bdr.	Baldrs draumar
Beitr.	Beiträge
bes.	besonders
Bibl.	Bibliothek
Bp.	Biskupa Sögur
breton.	bretonisch
c.	chapter
DS	Danske Studier
dt.	deutsch
dtv	deutscher taschenbuch verlag
dtv WR	" " " , Wissenschaftliche Reihe
edd. min.	Eddica minora,hg. HEUSLER - RANISCH
Eg.	Egilssaga Skallagrimssonar
ERE	Encyclopædia of Religion and Ethics
erg.	ergänzt
erkl.	erklärt
erl.	erläutert
etym.	etymologisch
Eyrb.s.	Eyrbyggja Saga
f.	femininum
Faks.	Faksimile
FAS	Fornaldarsögur
FF	Forschungen und Fortschritte
FFC	Folklore Fellows Communications

Flat.	Flateyarbók
FMS	Fornmannasögur
fränk.	fränkisch
FS	Festschrift
FUF	Finnisch Ugrische Forschungen
germ.	germanisch
Ges.	Gesellschaft
got.	gotisch
griech.	griechisch
Grm.	Grîmnismál
H.	Heft
Háv.	Hávamál
HDA	Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, hg. BÄCHTHOLD-STÄUBLI
Herv.	Hervararsaga ok Heidreks Konungs
Hg.	Herausgeber
hg.	herausgegeben von
HH	Helgakviđa Hundingsbana
Hist. Norv.	Historia Norvegiae
Hkr.	SNORRI STURLUSON, Heimskringla
Hlg.	Haleygjatal
HOS	Harvard Oriental Series
Hrb.	Harbarzlióđ
Hym.	Hymiskviđa
Hǫf.	Hǫfodlausn
idg.	indogermanisch
IEW	POKORNY, Indogermanisches etymologisches Wörterbuch
IF	Íslenzk fornrit
Il.	Ilias
ind.	indisch
indoiran.	indoiranisch
iran.	iranisch
isl.	isländisch
JB	Jahrbuch
Jg.	Jahrgang
kgl.	königlich, kungliga
lat.	lateinisch
l.c.	loco citato
LG	Literaturgeschichte
Ls.	Locasenna
LthK	Lexikon für Theologie und Kirche
m.	maskulinum
Mbh.	Mahabharata
mir.	mitteliranisch
ML	Mythologisches Lexikon
m.W.	meines Wissens
n.	neutrum
ND	Neudruck
NF	Neue Folge
Od.	Odyssee
ON	Ortsname(n)
OST	Transactions of the Ossianic Society
PBB	Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, begr. von H. PAUL und W. BRAUNE
Pl.	Plural
RE	PAULY-WISSOWAs Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft

RC	Revue Celtique
rde	rowohlts deutsche enzyklöpädie
RG	Religionsgeschichte
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart
RL	Reallexikon
run.	runisch
RV	Rigveda, hg. von GELDNER
Rþ.	Rigþula
ȘB	Ṣitzungsberichte
SB	Śatapatha Brāhmana
SBE	Sacred Books of the East
Sd.	Sigrdrífumál
Sg.	Singular
Skj A, Skj B	Den norske islandske Skjaldedigtning A und B, hg. Finnur JONSSON
Skm.	Skirnismál
skr.	sanskrit
Son.	Sonatorrek
SnE	Snorra Edda
SNF	Studier i nordisk filologi
s.o.	siehe oben
sog.	sogenannt
SS	Susruta Samhita
Str.	Strophe
Stud. Gen.	Studium Generale
SUGNL	Samfund til Udgivelse af gammel nordisk litteratur
s.u.	siehe unten
TB	Taschenbuch
TNTL	Tijdschrift voor Nederlandsche Taal- en Letterkunde
TS	Taittiriya Samhita
u.a.	unter anderem
udg.	udgitt (hg.)
Ü	Übersetzung
u.ö.	und öfter
Up.	Upanishad
ved.	vedisch
Vell.	Vellekla
verb.	verbessert
verm.	vermehrt
Vfm.	Vafþrudnismál
vgl.	vergleiche
Vsp.	Vǫluspá
vollst.	vollständig
Vǫls.s.	Vǫlsunga Saga
WB	Wörterbuch
WdF	Wege der Forschung
Wiss.	Wissenschaft
WP	WALDE-POKORNY, Vergleichendes WB d. idg. Sprachen
Y.	Yasna
YBL	Yellow Book of Lecan
Ys	Ynglingasaga
Yt	Ynglingatal
Yt.	Yast
ZCP	Zeitschrift für Celtische Philologie
ZdW	Zeitschrift für deutsche Wortforschung
ZfdA	Zeitschrift für deutsches Altertum
ZfdPh	Zeitschrift für deutsche Philologie
zit.	zitiert
Þrk.	Þrymskviđa

EINLEITUNG

Meine Arbeit, deren erster Teil sich im Überblick mit dem Rauschtrank in den drei indogermanischen und germanischen Gesellschaftsschichten beschäftigt, bekennt sich zum Werk DUMÉZILs, dessen Forschungen wir die Entdeckung der nur für das Indogermanische typischen Religions- und Sozialstruktur verdanken, welche durch die Dreiteilung in Souveränitäts-, Kriegs- und Wachstumsfunktion charakterisiert ist. Dieses dreifunktionale indogermanische System, auf das ich S. 6 ff. noch näher eingehe, dient auch meiner Arbeit als Voraussetzung.

Auch sonst gründet sich meine Studie auf Anschauungen, wie sie vor allem von DUMÉZIL, DE VRIES, ELIADE, F.R. SCHRÖDER und nicht zuletzt von meinem Lehrer Otto HÖFLER vertreten werden.

Da der germanische Mythos vom Raub des Dichtermet durch Odin nicht nur, wie mir scheint, im Zentrum der Rauschtrank-Überlieferungen steht, sondern auch durch die - eigentlich nie angezweifelte - Nähe zum indischen Mythos vom Somaraub als besonders alt und ursprünglich ausgewiesen wird (vgl. KUHN 1856, DE VRIES II 71), erschien es gerechtfertigt, diese mythische Erzählung zum Ausgangspunkt meiner weiteren Untersuchungen zu machen.

Meine Studie hat zum Ziel, etwas über Stellung und Berwertung des Rauschtranks im religiösen Denken der Germanen in Erfahrung zu bringen (- ich bin mir dessen bewußt, daß eigentlich nur die Nordgermanen betroffen sind, denn nur hier haben wir überhaupt eine Mythologische Überlieferung -), um daraus Rückschlüsse auf den Charakter der Trägerkultur ziehen zu können. Daran knüpft sich dann ganz natürlich die Frage nach Rausch, Ekstase und Inspiration und nach der Bewertung der Dichtkunst im Germanischen.

Die oft diskutierte Frage nach dem Quellenwert des Werkes von SNORRI STURLUSON konnte im Rahmen dieser Arbeit nicht eigens erörtert werden; ich schließe mich hier Jan DE VRIES an, der in seiner "Altgermanischen Religionsgeschichte" den Stand der neueren Forschung zusammenfaßt und betont (I 42 f.), daß zwar damit zu rechnen sei, daß der christliche Dichter des 13. Jhs manchen heidnischen Überlieferungen "innerlich fremd gegenüberstand", daß er vielleicht Einzelheiten nicht mehr verstand und nach eigenem Gutdünken korrigierte, daß aber andererseits die übergroße Skepsis, die lange Zeit die Haltung der Wissenschaft gegenüber SNORRI beherrschte, nicht angebracht ist. Dies zeigt etwa der Streit um die Kvasirgeschichte, die man lange als Erfindung SNORRIs hinstellte (besonders MOGK!), bis sie DUMÉZIL durch Heranziehung einer indischen Parallele als echt und ursprünglich erwies (s. u. 10 ff.).

Es fragt sich jedoch, inwieweit es gerechtfertigt ist, den Mythos und nicht den Kult in den Mittelpunkt zu stellen und zum Ausgangspunkt einer Studie über Stellung und Funktion des Rauschtranks in der (nord)germanischen Kultur zu machen. Ich möchte hier die kulturmorphologische Betrachtungsweise zugrunde legen, die Kulturen als organische Ganzheiten, als Gestalten mit eigenem Charakter und mit eigenem Wesen erkennt, das sich nicht zuletzt in ihrem Mythenschatz offenbart (vgl. HIRSCHMANN 1940:79 f. / KERÉNYI 1955:12, 47 ff.).

Im Mythos lebt die Seele einer Kultur. Er wurde ernstgenommen. Man könnte ihn mit H. BAUMANN als "anschauliche Darstellung der Weltanschauung von Gemeinschaften" bezeichnen (zit. nach DE VRIES 1961 b:331). Wenn es also um Erkenntnis von Stil und Charakter einer Kultur geht, so kann, so muß der Mythos als Quelle dienen.

Darüber hinaus sind Mythos und Kult zwei Aspekte einer umfassenden Einheit. Sie gleichermaßen zu berücksichtigen, war mir nicht möglich, da gerade im germanischen Bereich die alten Kulte in noch geringerem Ausmaß erhalten geblieben sind als

die alten Mythen. Dazu kommt, daß der Mythos primär Wort ist, der Kult dagegen primär Handlung, die erst durch das Medium des Wortes auf uns kommt (vgl. KERÉNYI 1955:33). Die Darstellung des Mythos mußte daher zum Ausgangspunkt gemacht werden; eine weitgehendere Interpretation der Kulthandlungen wäre noch zu leisten.

Ein Mythos besteht wie ein Kunstwerk aus "Elementen, die in der Macht des Künstlers stehen, und solchen, in deren Macht er steht" (KERÉNYI 1955:42). Da "diese bestimmenden Elemente" (I.c.), die in der Mythologie beträchtlich überwiegen, die Bausteine des Mythos sind, die zumeist eine eigene Aussagequalität besitzen, d.h. für sich genommen also auch Elemente anderer Mythen abgeben können, so erscheint es geboten, den Zentralmythos zunächst in diese Elemente zu zergliedern und nach ihrem Sinn und ihrer Herkunft zu fragen. Das Bauelement "Schlange" hat vorwiegend die Aussagequalität Chthonik - ewiges Leben - Weisheit - aber auch Bosheit und List; das Element "Verführung einer Frau" impliziert im Mythos vorwiegend einen Hieros Gamos; "Eindringen in einen Berg oder eine Höhle" deutet auf einen Gang in die Unterwelt.

Ein solches phänomenologisches Vorgehen ermöglicht eine weitgehende Aufschlüsselung der Elemente und ihre vorläufige Zuordnung zu einem Typus, läßt aber die Frage, was dieses oder jenes Motiv an einer konkreten Stelle bedeutet, noch offen, also auch die Frage nach dem "Bauplan", dem inneren Gefüge des Mythos und die nach seiner Funktion ; ebenso bleibt das Problem einer historisch-genetischen Zuordnung ungelöst.

Eine vollständige Interpretation ist aus dem germanischen Material allein nicht möglich, da die Überlieferung erst relativ spät einsetzte, eventuell auch noch christlich beeinflußt worden ist, und da manche Elemente des Mythos mehrdeutig sind. Der Vergleich mit entsprechenden Mythen der

indogermanischen Völker kann nun die Rekonstruktion eines indogermanischen Mythos ermöglichen, anhand dessen sich germanische Änderungen und Entlehnungen von anderen Völkern aufzeigen lassen. Andererseits ergibt sich durch die Einbeziehung von nichtindogermanischen Kulturen die Möglichkeit einer Erfassung eines allgemeinen archetypischen Vorstellungsbereiches (im Sinne C.G. JUNGs), auf dessen Hintergrund wiederum die germanische Eigenart, das für den germanischen Mythos Charakteristische besser ins Licht gerückt werden kann. - Dazu gibt es eine Reihe von methodologischen Fragen, vor allem was die Abgrenzung von gemeinsamem Erbe, allgemein-menschlichen Archetypen (im Sinne JUNGs) und Migration betrifft. Davon wird weiter unten (S. 61 ff.) ausführlicher gehandelt. Daß meine Untersuchungen in manchen Fällen im Hypothetischen verbleiben mußten, ließ sich naturgemäß nicht vermeiden.

In der Forschung lassen sich in mehreren Bereichen historische und phänomenologische Methode nicht trennen. Das gilt auch für meine Untersuchungen in besonderem Maße für den Vergleich von indogermanischem und vorderorientalischem Material. Die Zuordnung zu bestimmten Typen kann nur phänomenologisch geschehen (z.B. in der Frage nach dem Auftreten des Lebenswassers und des Lebensbaumes). Andererseits sind auch Lehnbeziehungen zwischen Indogermanen und Kulturen des Vorderen Orients vorauszusetzen. So ist hier und auch sonst die historisch ausgerichtete Fragestellung sinnvoll, die darauf abzielt, zu eruieren, was aus dem ererbten Material gemacht wurde, und wie die aus fremden Kulturen entlehnten Elemente in die eigene Kultur integriert wurden. Anhand eines solchen Akkulturationsprozesses lassen sich wichtige Schlüsse auf Wertsystem, Stil und Charakter der Empfängerkultur ziehen : so ist es z.B. aufschlußreich, daß die Germanen zwar die Idee und den ganzen Komplex des Lebenswassers mit großer Wahrscheinlichkeit aus dem Vorderen Orient übernommen, dieses Lebenswasser aber alsbald zum Rauschtrank

"umgestaltet" haben, und zwar speziell zum weisheitsspendenden Rauschtrank. Die Indoiranier und Griechen haben dies nicht getan, sie legten mehr Wert auf die verjüngende oder unsterblich machende Komponente.

Im letzten Kapitel, wo es um das Verständnis der Ekstase und Inspiration geht, ist zum großen Teil wieder eine phänomenologische Betrachtungsweise vorzuziehen, denn zu allen Zeiten wurden Ekstase und Inspiration von den verschiedensten Künstlern, Philosophen und Mystikern in erstaunlich gleicher Weise beschrieben - sie existieren als psychisch-religiöse Phänomene weitgehend unabhängig von der historischen Dimension. - Zudem ergab sich durch die besondere Eigenart des Phänomens Ekstase, das ein Lieblingskind der interdisziplinären Forschung geworden ist, die Miteinbeziehung medizinisch-psychologischen Forschungsmaterials (LEUNER, SPOERRI, LANDAU, SCHMIDBAUER).

I. TEIL.

DER RAUSCHTRANK UND DIE DREI FUNKTIONEN.

A. SKIZZIERUNG DER DREI FUNKTIONEN DUMÉZILS UND IHRER BESONDEREN ERSCHEINUNGSFORM IM GERMANISCHEN.

I. DUMEZILS FUNKTIONEN. 1)

DUMEZILs 1924 einsetzende vergleichende Mythenbetrachtung bedeutete auch für die germanische Religionswissenschaft einen Wendepunkt, insofern nämlich, als sie der oft auf Spekulationen angewiesenen Forschung ein Fundament bot, dessen Tragfähigkeit sich inzwischen längst erwiesen hat. Er kam zu der Überzeugung, daß die Grundstruktur der indogermanischen Kultur in der dreifunktionalen Gliederung der Gesellschaft sowie all ihrer Äußerungen wie Religion, Mythologie, Staats- und Rechtswesen etc. besteht. So entsprechen den drei sozialen Schichten Herrscher - Krieger - Bauern auf religiösem Gebiet die Zuordnung der Göttergestalten zu den drei Funktionen Souveränität - Krieg - Wachstum.

Zur charakteristischen Erscheinungsform dieser nach DUMÉZIL nur für das Indogermanische geltenden Struktur gehört die weitere Unterteilung der Einzelfunktionen in zwei verschiedene Aspekte und die ganz typischen Relationen der Funktionen untereinander; so scheidet sich die 1. Funktion in a) die magisch-priesterliche Seite mit Varuna und Odin, und b) die juridisch-herrscherliche mit Mithra und Týr als Repräsentanten (DUMÉZIL 1940:16-19; 97/ 1964:3 ff.; 14; 114-117). Neben dem König (ind. *rāj*, lat. *rex*) steht der Priester (ind. *brahman*, lat. *flamen*). "Die Aufgabe des brahman-flamen ist die der Ordnung und Stabilisierung, der Eindämmung der gefährlichen magisch-religiösen Potenzen, die mit der Ausübung der Herrschaft verbunden sind; jene aber des *rāj-rex* ist die rücksichtslose Ausnützung der mit der Herrschergewalt verbundenen Kräfte, damit durch ihre Übersteigerung die höchsten Möglichkeiten verwirklicht werden können" (DE VRIES II 101).

Die 2. Funktion wird entweder durch zwei Heroen vom Typ a) Herakles, b) Achill vertreten, bzw. durch einen autonomen Kriegsgott (Indra, Thor) mit Gefolge (Marut's), dessen Handlungsweise dadurch charakterisiert ist, daß er zur Mithra-Hälfte der 1. Funktion in Gegensatz gerät und sich an die 3. Funktion, die übrigens auch häufig doppelt durch ein göttliches Zwillingspaar repräsentiert ist, um Hilfe wendet (DUMÉZIL 1964:5 ff.; 52 ff.; 98 ff.).

Dieses von DUMÉZIL erschlossene System unterlag durch die Entwicklung der Einzelvölker bestimmten nachweisbaren Umwertungen und Verschiebungen; so läßt sich z.B. in der römischen Mythologie sowohl eine Einschränkung der theologischen als eine Erweiterung der juridischen Seite beobachten, während im Indischen die magisch-religiöse Funktion mit ihrer Vielzahl von Zeremonien, Riten, theologischen Spekulationen stark überhand genommen hat (SEIPP 1968:280 f.).

II. DIE DREI FUNKTIONEN IM GERMANISCHEN.

Wie sieht nun das dreifunktionale idg. Religions- und Sozialgefüge bei den Germanen aus?

Bezüglich der 1. Funktion läßt sich ein Übergreifen sowohl der "Mithra"- als auch der "Varuna"-Hälfte auf die Kriegerfunktion beobachten. Der germanische Himmels- und Rechtsgott *Týr* (DUMÉZIL 1964:14 ff./ 1940:112-114) wird durch die interpretatio Romana als *Mars* ausgewiesen (DE VRIES II 10 f.), die berühmte Inschrift am Hadrianswall bei Housesteads (um 150 n. Ch.) *"Deo Marti Thingso ..."* muß, wie neuere Untersuchungen zeigen, trotz allen Anfechtungen mit þing und dem germanischen **Tīwaz* als Kriegsgott und Schützer der Thingversammlung verbunden werden 2). Auch SNORRI beschreibt ihn als

kühnsten und beherztesten, "Kriegsleute tun gut, ihn anzurufen", denn er "entscheidet ... über den Sieg in Schlachten" (SnE 24, JÓNSSON 1900:29 und 1931:32 / Ü: Thule 20:73).

Odin, Repräsentant der finster-dämonischen Seite der 1. Funktion, hat während des ausgehenden Heidentums den Indra entsprechenden Thor schon weitgehend zurückgedrängt und ist zum eigentlichen germanischen Kriegsgott geworden (Zeugnisse bei BAETKE 1938:23; 24 ff. / vgl. DUMÉZIL 1964: 85 ff.) [3]. Während sich der eher als kraftvoll-mutiger Einzelgänger bekannte Thor noch als Herr des aus freien Bauern ausgehobenen Volksheeres behauptet (DE VRIES II 148), ist Odin Gott der adligen Gefolgschaft (vgl. HÖFLER 1959: 122 f.), der Männerbünde und der Wilden Jagd (DE VRIES II 148 / HÖFLER 1934 pass. / Hrb.24). Seinem Wesen gemäß vertritt Odin die grausam-düstere, ekstatisch-wilde Seite des Kampfes, den "*furor teutonicus*"; zu ihm gehören Berserker und Ulfheðnar, Mittel seiner Kriegsführung sind Lähmung des Feindes durch Verbreitung von Angst und Schrecken, Blendung allein durch seinen fürchterlichen Anblick (Yggr!), Stumpfmachen der gegnerischen Waffen durch Magie (Ys.6), Aussäen von Zwietracht und Verrat, modern ausgedrückt: er bedient sich der "psychologischen Kriegsführung" (vgl. DE VRIES II 55 ff.).

Die Kriegerfunktion kann im germanischen Altertum wohl als zentral angesehen werden, sie erstreckt sich auf alle Lebensbereiche. Sogar die 3. Funktion hat - wohl auf Grund ihrer Nähe zu Tod und Unterwelt - Bezüge zur Kriegerfunktion. Odins Wildes Heer wirkt durch besonders ungezügeltes Toben auf den Feldern segensreich auf die Fruchtbarkeit; bis ins 20. Jh. hinein glaubten die österreichischen Bauern an den vegetationsmagischen Charakter des Perchtenlaufs.

Die an. *dísir* nähern sich den Walküren [4], die ahd. *idisi* [5] des 1. Merseburger Zauberspruchs sind gar mit den Kampfjungfrauen identisch. Die Vegetationsgöttin *Freyja, Vanadís*

genannt (SnE 38), hat Walkürenzüge : sie kredenzt den Trank beim Göttergelage, kiest mit Odin zusammen den *val* (Grm. 14), Nj.174 nennt sie *Valfreyja* (weitere Beispiele: GÜNTERT 1919: 98 f.). Freyr, ihr Gatte und Bruder, wird in Ls.37 als "der hehrste aller Heldenreiter" (*bezt allra ballrida*) bezeichnet.

Auch in Gestalt des nordischen Sakralkönigtums [7] wird eine Verbindung der Wachstumsfunktion mit der der Souveränität signifikant (ff. vgl. DE VRIES II 184). Der Fruchtbarkeitsgott *Freyr* galt als *dróttin yfir Svíum* "Herr über Schweden", hatte also deutlichen Herrschaftsaspekt (Ys.10). Hinter dem dänischen Friedenskönig *Frodi* (SAXO V 142) verbirgt sich kein anderer als *Freyr*, dem man *til árs ok friðar* opferte (vgl. PHILIPPSON 1953:25). Das schwedische Königsgeschlecht der *Ynglingar* betrachtete ihn, *Yngvi-Freyr*, als göttlichen Ahnherrn (Yt.11,21), ganz wie Angelsachsen und Goten sich ihrer Abkunft von Odin rühmten (vgl. DE VRIES II 39; 41). Die schwedischen Könige *Dómaldi* (Ys.15) und *Óláf Trételgja* (Ys.43) wurden einer Hungersnot wegen von ihrem Volk geopfert [8]; man hat sogar vermutet, daß hinter den sonderbaren Todesarten der Ynglingarkönige (Ys und Yt) ritueller Königsmord durchblickt [9], eine für die Institution des Sakralkönigtums ja ganz typische Erscheinung [10].

Die für die idg. religiös-soziale Ordnung typische Dreiheit von Herrschaft, Kriegertum und Wachstum kann auch aus den Zeugnissen des germanischen Altertums abgelesen werden. Charakteristisch für dieses Volk, dessen Kultur durch Expansionen, Kriege und Staatsgründungen geprägt wurde, ist das Ineinandergreifen der einzelnen Funktionen, vor allem aber die besondere Vorrangstellung der Kriegerfunktion.

B. DER RAUSCHTRANK UND DIE DREI FUNKTIONEN.

I. DER RAUSCHTRANK ALS SYMBOL DER VEREINIGUNG AM BEGINN DER DREIFUNKTIONALEN IDG. GESELLSCHAFT.

Unsere Aufgabe besteht nun zunächst darin, anhand einiger Beispiele die Rolle des Rauschtranks in diesen drei idg. Funktionen zu umreißen.

Der Rauschtrank ist so eng mit allen drei Funktionen verbunden, daß er, wie DUMÉZIL (1959:31 ff.) in seiner Untersuchung des Kvasir - Mada - Mythos [11] ausführte, als Symbol der Vereinigung am Beginn des dreifunktionalen idg. Staats- und Sozialgefüges steht.

Im germanischen Mythos wird der Asen-Vanenkrieg, die Auseinandersetzung zwischen den Vertretern der Souveränitäts- und der Kriegerfunktion einerseits und denen der Wachstumsfunktion andererseits [12], durch einen Zusammenschluß der Kontrahenten in einer sozialen und religiösen Gemeinschaft beendet.

Dieser Friede wird dadurch besiegelt, daß Vertreter beider Göttergruppen in ein Gefäß spucken [13], aus diesem Friedensspeichel ein göttliches Wesen von hoher Weisheit und Güte namens *Kvasir* [14] formen - in Wirklichkeit die Personifikation eines Rauschtranks, des Zeremonialgetränks, dessen gemeinsamer Genuß bei zahlreichen Völkern den Friedensschluß oder Vertragsabschluß zweier Gruppen sanktioniert (vgl. CAHEN 1921:8 f.). Zwei boshafte Zwerge töten nun Kvasir, mischen sein Blut mit Honig, erzeugen so den ersten Met [15] und verwahren ihn in drei Gefäßen: *Óðrœrir*, *Són* und *Boðn*.

Die von DUMÉZIL (1959:32 ff.) herangezogene Parallele, (Mbh III 123 - 125) hat folgenden Inhalt: Die höheren Götter (1. und 2. Funktion) liegen mit den *Nâsatya* (3. Funktion) in Streit. Das Ende der Krise wird herbeigeführt, indem ein Yogi durch die Kraft seiner Askese ein gigantisches Wesen namens *Mada* "Rausch" erschafft, welches die ganze Welt zu verschlingen droht. Angesichts dieser enormen Bedrohung aller sind die Gegner zum Friedensschluß und zur Aufnahme der *Nâsatya* in die Göttergemeinschaft gezwungen. Das gefährliche Monster wird getötet und zerstückelt - sein Wesen, der "Rausch", lebt weiter in den vier wahrhaft berauschenden Dingen, dem Rauschtrank, den Frauen, dem Spiel und der Jagd.

Trotz der Unterschiede zwischen dem indischen und dem germanischen Mythos (DUMÉZIL 1959:33 f.) - a) Kvasir wird als Symbol des Friedens hergestellt - Mada, um den Frieden zu erzwingen; b) der aus Kvasirs Blut entstandene Met wird quantitativ auf drei Gefäße verteilt - aus dem zerstückelten Mada entstehen qualitativ vier verschiedene Arten des Rausches; c) Kvasir ist intelligent, weise und wohltätig - Mada aber bösartig, brutal, gefährlich - eine Geisel der Menschheit : trotz dieser Unterschiede ist die beiden Mythen gemeinsame Aussage stärker und wesentlicher, nämlich : Zwei kontroverse Göttergruppen - Souveränität und Kriegertum einerseits, Wachstum andererseits verkörpernd - schließen Frieden, welcher durch einen personifizierten Rauschtrank hervorgerufen oder besiegelt wird.

Die Geburt des Rauschtranks bzw. des Rausches wird also an den Punkt der mythischen Geschichte zurückverlegt, an dem sich die dreifunktionale idg. Gesellschaft konstituiert hat (DUMÉZIL 1959:35).

Diese Geschichte weist auf eine höchst bedeutsame soziale und kultische Funktion berauschender Getränke hin : Wohl alle Völker kennen ihre bandstiftende, versöhnende Wirkung, welche einerseits die Mitglieder einer Gruppe aneinanderschweißt und andererseits die Vereinigung des Menschen mit dem Göttlichen im Kult herbeiruft.

Im Folgenden soll gezeigt werden, welche Rolle der Rauschtrank in jeder der drei Funktionen spielt.

II. RAUSCHTRANK - ERSTE FUNKTION.

1. Die Beziehung Odins zum Rauschtrank.

a) Meterwerb = Wissenserwerb.

Nach den Quellen der germanischen Mythologie hatte Odin die engste Beziehung zum Rauschtrank. Grm. 19 weiß zu berichten, daß sich der Göttervater ausschließlich von edlem Wein ernährt, während seine Einherjar von Met aus dem Euter der Ziege Heidrun trinken (Grm. 25). In Adlergestalt raubt Odin den Skaldenmet aus der Gewalt des Riesen Suttung und schenkt ihn seinen Günstlingen, den Dichtern. Beim weisen Mimir erwirbt er gegen Verpfändung seines Auges einen Trunk aus der kostbaren Metquelle (Vsp.28) [16]. Nach neun Nächten, die Odin am Weltbaum hängend qualvoll verbrachte, ward dem Initianden ein Schluck des kostbaren Odroerir zuteil, der ihn in das neue Leben geleitet und der seinen Schöpferkräften zum Durchbruch verhilft (Håv.141). Ähnliche Funktion scheint der Trank aus Heiddraupnirs Haupt und Hoddrofnirs Horn in Sd.13 zu haben : er befähigt Odin zum Erdenken der Runen.

Schon diese kurze Übersicht deutet an, welcher Art die Beziehung Odins zum Rauschtrank ist : Mit einem Rauschtrank-Erwerb ist fast immer ein Zuwachs an Weisheit, Wissen, schöpferischen und magischen Fähigkeiten verbunden (dazu s. u. S. 214 ff.).

Der Rauschtrank gehört, was Odin betrifft, der finsterdämonischen, der "Varuna"-Seite der ersten Funktion an, gehört zu Ekstase und Besessenheit; zur juridischen Seite, zu Týr etwa, besteht keine Beziehung [17]. Entsprechende Verhältnisse treffen wir in Indien an (DUMÉZIL 1940:49 / 1964: 3 ff. A 4) : Mithra gehört die Milch, Varuna aber der Rauschtrank Soma (ŚB IV,1,4,8).

b) Zeigt Hålfssaga 1 Typisches?

Seltsames berichtet die Hålfssaga 1 (ASB XIV 70 f.) : Zwei Frauen, *Signy* und *Geirhild*, streiten um König Alreks Gunst. Ein Wettbewerb soll die Entscheidung treffen : welche von beiden das beste Bier zu brauen verstehe, soll des Königs rechtmäßige Gattin werden. Da wandte sich Signy an *Freyja* um Hilfe, Geirhild aber an *Hǫtt* (=Odin). Dieser gab seinen Speichel in Geirhilds Bier, sodaß es das bessere wurde und sie den Sieg davontrug. Signy, die Freyja um Beistand ersucht hatte, mußte geschlagen das Feld räumen.

Ganz abgesehen davon, daß hier ein hochaltertümliches Rauschtrank-Herstellungsverfahren durchblickt [18], und daß Odins Eingreifen dadurch motiviert wird, daß er sich Geirhilds Kind (König *Vikarr*) als Opfer sichern will [19], lassen sich vielleicht noch weitere Hintergründe aufzeigen. Natürlich steckt hinter dem Streit der beiden Frauen auch ein Wettkampf der beiden Gottheiten Odin und Freyja, dergleichen ist in der nordischen Literatur nichts Ungewöhnliches [20]. Wäre es jedoch nicht auch denkbar, daß wir hier ein weiteres Beispiel der "Verdrängung" anderer Gottheiten durch Odin vor uns haben (vgl. Týr, Thor), daß die Herstellung des Rauschtranks ursprünglich in den Kompetenzbereich der Vanen, der Götter der dritten Funktion fiel (vgl. DUMÉZIL 1959:35) und später durch Odin okkupiert wurde? Immerhin schien sich Signy doch von Freyja Hilfe erwartet zu haben, also war deren Beziehung zum Bier und seiner Herstellung vielleicht einmal recht innig gewesen.

2. Rauschtrank - Königtum.

a) Skythen, Iranier.

Bei mehreren idg. Völkern war der Rauschtrank eng mit der Herrschaftsfunktion verbunden.

Die Ursprungssage der nordgermanischen Skythen weiß von drei den verschiedenen Ständen zugeordneten Symbolen, die während der Regierungszeit der drei Urkönige vom Himmel herunterfielen (HERODOT IV,5) : Demnach gehörte zum Bauernstand das Gespannsjoch, zu dem der Krieger die Streitaxt; Sinnbild der ersten Funktion jedoch war die magische Schale [21], aus der man den Göttern Libationen brachte (vgl. WIDENGREN 1965:156).

Noch die Nachkommen der Skythen, die kaukasischen Osseten, bewahrten die volkstümliche Formel : " ' Die *Boriaten* waren reich an Vieh, die *Alägaten* waren stark an Verstand, die *Āx-sārtāgken* waren heldenhaft und kräftig, stark an Männern' ", und gerade die "Intellektuellen", die *Alägaten*, pflegten ein Trinkgelage um die magische Schale, das Symbol der Herrschaftsfunktion, zu veranstalten (WIDENGREN 1965:157), woraus ersichtlich ist, daß der Rauschtrank im Verband mit Weisheit und Magie offenbar in den Bereich der ersten Funktion gehört.

Ähnlich wie die Skythen verschiedene Symbole für die einzelnen Sozialschichten kannten, so nennt die germanische Rþ sogar verschiedene Getränke, mit denen der umherwandernde Gott Rig bei den drei Ständen bewirtet wird : nämlich mit Brühe bei den Knechten, mit Bier bei den freien Bauern und mit Wein bei den Jarlen [22].

Auch die indo-iranische Überlieferung weiß von der Verbindung des Rauschtranks zum Königtum : Dort hat *Vivahvant* (ind. *Vivasvant*), der Vater *Yimas* (ind. *Yama*), der besonders im Iran zum Typus des Urkönigs Wurde, den ersten Haoma gekeltert, um einen Nachfolger zu bekommen; der Rauschtrank erscheint also besonders eng mit der Königsideologie verbunden (vgl. WIDENGREN 1965:41 ff., 52 ff., vgl.30).

b) Inder.

In seinem 1960 erschienen Buch über das altindische Königtum hat Bernfried SCHLERATH auch die Beziehung Somas zum Königtum untersucht und eines der merkwürdigsten Resultate st es, daß der Gott Soma zwar wie Indra, Agni und Varuna häufig als König bezeichnet wird - hingegen aber keinerlei Beziehung zum irdischen Königtum hat. Verleiher und Erhalter des königlichen Charismas sind vor allem Agni, Varuna und Indra; Soma jedoch "bittet [man] nicht, einen irdischen Herrscher zum König, zum Sieger in den Kämpfen, zum Gewinner von Reichtum zu machen. Er hat keinerlei Verbindung zum Kṣatra, der Herrschergewalt" (SCHLERATH 1960:123).

Eine plausible Erklärung für diesen eigenartigen, sonstigen idg. Verhältnissen offenbar widersprechenden Sachverhalt steht noch aus. Möglicherweise habe das Wasser, meint SCHLERATH, "das ... in vielfältiger Beziehung zum Königtum steht und das vielleicht mit dem allbelebenden Soma parallelisiert wird, den hier fehlenden Vorstellungsbereich auf seine Seite gezogen ..." (ib.).

Allerdings wird man SCHLERATHs Ergebnisse etwas abschwächen müssen, insofern, als der Herrscher, um überhaupt König zu werden, ein Soma-Opfer, verbunden mit verschiedenen Kulten von initiationsritualem und kosmogonischem Charakter durchführen mußte (=*rājasūya*) [23] (vgl. HEESTERMAN 1957 passim, bes. 3 ff.). Diese Königsweihe darf freilich nicht mit den Vorstellungen verbunden werden, die wir allgemein mit Krönung etc. assoziieren. "The *rājasūya* seems to have been originally a yearly repeated rite of cosmic regeneration and rebirth" (HEESTERMAN 1957:7, vgl. auch Zsf.222-227), ja man kann sogar von einer "identity of coronation and cosmogony" srechen (HEESTERMAN 1957:10 f. / vgl. ELIADE 1954:348 ff. bes.459). Außerdem bestand eine sehr enge Beziehung zwischen dem mit Soma verbundenen Indra und dem Herrscher, dergestalt, daß Indra immer der aktive Gott des Sieges ist, der siegreiche Herrscher galt gleichsam als Verkörperung dieses Gottes (vgl. HEESTERMAN 1957:36 / LOMMEL 1955:203 / GONDA 1960:58).

c) Kelten.

Ganz anders bei den Kelten : Innerhalb des keltischen Sakralkönigtums, zu dessen Verstehen besonders WEISWEILER mit seinem Buch "Heimat und Herrschaft" (1943) beigetragen hat, begegnet uns die charakteristische Bindung des Rauschtranks an die Souveränitätsfunktion mit größter Deutlichkeit.

Seit der frühen irischen Dichtung wird die Herrschaft über Irland in verschiedenen Frauengestalten personifiziert, die sich letztlich als "Mutter-Erde"-Gottheit, mit der sich der König durch einen Hieros Gamos zu vermählen hatte, identifizieren lassen; *banais rigi* "die Hochzeit des Königs" ist denn auch der Terminus für Inthronisation [24].

So berichtet z.B. die auf Ereignisse aus dem 4. Jh. zurückgreifende, im 11. Jh. aufgezeichnete Erzählung "Abenteuer der Söhne Eochaids Mugmedon" von der häßlichen Alten *Flaithius* "Herrschaft" (vgl. WEISWEILER 1943:110) : Die vier erbberechtigten Söhne Eochaids weisen den Kuß, den sie für einen Schluck aus der von ihr behüteten Quelle fordert, angewidert zurück. Doch als der Jüngste sie in die Arme nimmt, gibt sie sich als schönes Mädchen zu erkennen und verleiht ihm Herrschaft und Königtum. Diese Herrschaft aber wird als " 'Trunk aus dem hervorragendem Horn ..., als Met, Honig, starkes Bier' " bezeichnet (WEISWEILER 1943:97; vgl. 86 ff.) [25].

Der Sagentext *Baile in Scail* "Die Verzückung des Helden" aus dem 11. Jh. (Quelle: 10. Jh.) kennt jene Herrschaft über Irland (*flaith Érenn*) als junges, kostbar gekleidetes Mädchen *Eriu*, das aus einem silbernen "Faß mit vier goldenen Ecken, voll von rotem Bier (*derg-fhlaith*)" aus goldenem Becher jedem zukünftigen König Irlands Bier ausschenkt (WEISWEILER 1943:102 f. / DE VRIES 1961 a:241 / O'RAHILLY 1943:14).

Ein ebenso interessanter Frauentypus begegnet uns in *Medb Cruachna*, jener berüchtigten Königin von Connacht, die in stets ungestillter Leidenschaft vier Männer und ungezählte Liebhaber ihr eigen nannte (vgl. WEISWEILER 1941:4 ff.;

1943:91 ff. / O'RAHILLY 1943:15 f.). Das Auftreten einer *Medb Lethderg*, 250 Jahre später in Tara (DE VRIES 1961 a:130), die in ähnlicher Weise wie ihre Namensvetterin aus Connacht "mit einer ganzen Geschlechterfolge irischer Könige" verheiratet war (WEISWEILER 1943:92), erweist sie als Typus [26]. Eigenartig ist ihr Name (WP II 1927:261 / POKORNY IEW I 1959:707) : Er gehört zum idg. Stamm *médhu* n. "Honig, Met", vgl. breton. *mezo* "berauscht", griech. μεθύειν "trunken sein", an. *mjǫðr* "Met", ai. *madhu* "Rauschtrank", kymr. *meddw* "berauscht" und bedeutet "die Berauschte" oder "die Berauschende" [27]. Mir scheint in Anbetracht ihrer Funktion als Macht und Souveränität verleihende Göttin und der des Rauschtranks als Symbol dieser *flaithius* doch eher die zweite Lösung erwägenswert [28], weist sie doch auf den aktiven Charakter jener das Land Irland verkörpernden göttlichen Frauen hin, die dem zukünftigen König das Königtum zeichenhaft durch einen Becher roten Bieres übergeben.

WEISWEILER vergleicht diesen Rauschtrank, der doch "wohl nichts anderes als das königliche Charisma [bedeutet], wodurch die 'Herrschaft' den Kronprätendenten für sein künftiges Amt tauglich macht", mit dem nordischen Dichtermet, durch dessen Genuß allein man schon Skalde oder Dichter wird - den Odin aber auch nur dem Würdigen schenkt! "Wie der König durch den Rauschtrank die Herrschaft, so empfängt der Dichter durch den Genuß des Skaldenmets sein Charisma" (WEISWEILER 1943:115).

Wie aber hat man sich das Zustandekommen dieser Verbindung Rauschtrank - Herrschaft zu denken? Sicher spielte die lautliche Übereinstimmung der Wörter *laith* und *flaith* in "Verbindungen wie *ind ḟlaith* 'die Herrschaft' oder *derg-ḟlaith* 'rote Herrschaft', die sich ... in der Aussprache von *in laith* 'das Bier' und *derg-laith* 'rotes Bier' nicht unterscheiden, da *f* in lenierter Stellung stumm war", eine große Rolle (WEISWEILER 1943:112). Doch wie die von WEISWEILER (112 f.) angeführten Belege zeigen, "gab es im Irischen

eine gewiß nicht allein dadurch verursachte alte Beziehung zwischen den Begriffen 'Herrschaft' und 'Rauschtrank' (112).

Und dies nicht nur im Irischen : das angeführte iranische und skythische Beispiel, die Beziehung Odins und Varunas zum Rauschtrank, das eher undurchsichtige Verhältnis der schwedischen Ynglingar-Könige zum berauschenden Trank (*Fjǫlnir* !) [29] deuten an, daß die Koppelung der Begriffe "Rauschtrank" und "Königtum" schon im Indogermanischen bestanden haben wird, wo der Rauschtrank als Symbol der Herrschaft galt [30].

Diese Funktion des Rauschtranks mag damit zu begründen sein, daß der Trank einerseits den fruchtbarkeitsspendenden Regen versinnbildlichte, der Sakralkönig aber Regenspender und Fruchtbarkeitsgarant sein mußte (WIDENGREN 1965:57; vgl. Ys.15 und 43), der Rauschtrank vor allem aber als Göttertrank und Lebenswasser galt, dessen Genuß den menschlichen Herrscher erst zum würdigen, mit Heil begabten Gottkönig machte, ihm etwas von der Unsterblichkeit und Göttlichkeit dessen vermittelte, den er auf Erden zu verkörpern hatte (zu dieser "Repräsentation" vgl. HÖFLER 1959:pass.).

III. RAUSCHTRANK - ZWEITE FUNKTION.

1. Germanen.

a) Rauschtrank für das Wilde Heer.

Die Bedeutung des Rauschtranks innerhalb der Kriegerfunktion ist einerseits durch seine ekstaseerzeugenden Wirkung, andererseits durch seine Rolle bei der Initation bestimmt.

Was den germanischen Raum betrifft, so deuten einige Belegstellen an, daß die Mitglieder der verschiedenen Geheimbünde (vgl. HÖFLER 1934 und 1973 passim) während ihres dämonischen Treibens besonders gern dem Bier- und Metgenuß

huldigten. So berichtet der schwedische Erzbischof OLAUS MAGNUS in seiner 1555 erschienenen "Historia de gentibus septentrionalibus" [31] höchst anschaulich über die zur Weihnachtszeit "mit unglaublicher Wildheit ... gegen das Menschengeschlecht" wütenden litauischen Werwolfsverbände, unter denen "auch Große dieses Landes und Männer aus dem höchsten Adel sich befinden"." Sie dringen in die Bierkeller ein und trinken dort etliche Tonnen Bier oder Met aus, und die leeren Fässer stellen sie in der Mitte des Kellers aufeinander : darin unterscheiden sie sich von den geborenen und echten Wölfen" (Ü: HÖFLER 1934:23).

Die Sitte, das Wilde Heer und Frau Hollas Scharen, die norwegischen Jolasveinar (HÖFLER 1934:130 ff.) und die tobenden Burschen auf dem Stephansritt am 26.Dezember (DE VRIES I 496 f.) - kurz : Darsteller des Totenheeres - mit Bier oder Schnaps zu bewirten, ist besonders im Norden vielfach belegt (BERGE 1924 / WOLFRAM 1937:bes.20 f.) und wird sich wohl aus dem Totenkult, aus ehemaligen Speise- und Trankopfern für die zur Julzeit umherschweifenden Toten, herleiten lassen [32]. Daß der Genuß berauschender Getränke die Ekstase der ohnehin schon erregten jungen Burschen noch steigern mußte, ist ein weiterer Aspekt dieses Brauchtums.

b) Rauschtrank in Initiationsriten.

Aus den Aufnahmeriten jener litauischen Werwolfsverbände, die sich gewiß nicht von den um Odin sich scharenden kultischen Geheimbünden, Berserkertruppen und Jungkriegerverbänden des Nordens trennen lassen (vgl. ARENT 1969:133 ff., 193) [33], erregt besonders ein Detail unsere Aufmerksamkeit : OLAUS MAGNUS berichtet nämlich : "... sobald einer ... neugierig ist und sich der Genossenschaft jener verfluchten Menschen, die sich sobald es ihnen beliebt, in Wölfe verwandeln, zuzugesellen wünscht, sodaß er sein ganzes Leben hindurch zu bestimmten Zeiten des Jahres an festgesetzten Plätzen mit seinen Genossen zusammenkommt und Verderben, ja den Tod über die übrigen Sterblichen und das Vieh bringt, so erlangt er von einem, der in solcher Zauberei erfahren ist, diese Kunst, sich zu ver-

wandeln ..., nämlich indem jener ihm einen Becher Bier zu trinken gibt (wenn nur der, der sich jener verbotenen Gesellschaft anschließen will, ihn annimmt), wobei gewisse Worte gesprochen werden." (Ü: HÖFLER 1934:23 f.) [34]. Der Bericht wird eingehend bestätigt durch das Protokoll eines 1691 in Jürgensburg in Livland abgehaltenen Gerichtsprozesses, in dem ein alter Mann namens Thieß über sein Leben als Werwolf Zeugnis ablegt [35]. Auf die Frage, wie er die Fähigkeit sich zu verwandeln erlangt habe, antwortet er, " 'es hätte ihm ein schelm aus Marjenburgh durch zutrincken solches zugebracht und also hätte er von der zeit ab einem andern wahrwolffe gleich sich verhalten müßen' ". Er selbst wolle nicht als Werwolf sterben, sondern das Werwolfdasein vor seinem Tode einem anderen übergeben : " 'Er wolle es so machen, wie ihm geschehen wäre und dürffe nur einem ein mahl zutrincken und 3 mahl in die kannen hauchen und die worte sagen : Es werde dir so wie mir, - und wenn dann der jenige die kanne entgegen nähme, so hätte er es weg und referent würde dann frei davon' " (zit. bei PEUCKERT 1951:113; vgl. 117 / vgl. HÖFLER 1973:146 ff.).

Bedeutsam an diesen Belegstellen scheint mir der Hinweis, daß der Trank nicht einfach die zauberische Fähigkeit verleiht, sich nach Belieben in einen Werwolf zu verwandeln, sondern daß er das Medium ist, welches die Aufnahme eines Neuankömmlings (Initianden) in den offenbar strengen Gesetzen unterworfenen Werwolfsverband besiegelt.

Ich glaube, wir gehen kaum fehl, wenn wir auch für die Initiation der Jungkrieger Riten annehmen, in denen der Genuß eines berauschenden Trankes eine wesentliche Rolle spielte (vgl. HÖFLER 1973:162) [36].

Die Spiegelung einer solchen Initiationsszene finden wir z.B. in SAXOs I.Buch : der junge Hadingus begegnet dem einäugigen Greis Othinus, der ihn auf seinem Roß durch die Lüfte entführt, "durch die Kraft eines gar lieblichen Trankes" erquickt und ihm verheißt, "daß er sich einer noch rüstigeren Körperstärke erfreuen werde" [37], und ihm verrät, wie er sich durch Trinken von Löwenblut noch größerer Kräfte versichern könne. Hadingus Wanderung durch das Totenreich, eingeleitet durch Schierlingssaft (vgl. HÖFLER 1952:112 ff.; bes.A 115), bestätigt diese Deutung : der Weg zu den Toten, d.h. der Scheintod des Novizen, ist typischer Bestandteil einer Initiation (vgl. Vgls. 1 / HÖFLER 1934:188 ff.).

Ist nicht auch der - freilich schon zur festen Formel erstarrte - Empfang, der den Weihekriegern in Valhall mit einem Horn Bier oder Met bereitet wird, ein mythisches Abbild einer solchen Initiationsszene? (Eiriksmål 1 = Skj B I 164:1 / Håkonarmål 16 = Skj B I 59:16)

c) Berserkerwut durch Fliegenpilzvergiftung?

Welche Beziehung haben nun die Berserker [38], die so vieles mit den Werwölfen gemein haben, zu berauschenden Getränken? Läßt sich für diese ekstatischen Mannen Odins (Ys 6 = IF 26:17), welche die gefürchtete Kerntruppe so manchen Heeres bildeten (z.B. in König *Harald Harfagris* Gefolge, Eg. 9), ebenfalls eine Initiation mittels Rauschtrank, bzw. die Einnahme von berauschenden Getränken oder Drogen zur Steigerung der Kampfwut nachweisen?

Einige Fakten scheinen für diese Annahme zu sprechen : Das anfallartige Auftreten der Kampfekstase, vorheriges Gliederzittern und Kälteschauer (Droplaugarsona Saga, zit. nach MAURER II 1856:116 f. A 56), bes. die Schwächezustände nach Abklingen des Anfalls (Herv. 5 / Eg. 27 / Eyrb. 25,31) haben ältere Forscher bisweilen vermuten lassen, daß es sich hier um Folgen einer amanita muscaria-Vergiftung handeln könne (VOLBEHR 1968 ("Die Brücke 35) 7 / LEUNER 1968:79 f. / vgl. THURNWALD 1927 (in EBERTs RL XI) 38 f.). Die alten Berichte über die bei fast allen sibirischen Völkern besonders zu schamanistischen Zwecken sehr gebräuchlichen Fliegenpilzvergiftung [39] weisen ein ähnliches Erscheinungsbild auf :

Gliederzittern, Kälteschauer zu Beginn der Ekstase, Tobsuchtsanfälle, Zerstörungswut auf dem Höhepunkt und völlige Ermattung im Endstadium des Rausches (anders: SCHMIDBAUER / VOM SCHEIDT 1971:55 ff.).

Trotz dieser Übereinstimmungen ist ein echter Beweis einer unter Berserkern gebräuchlichen Intoxikation (durch Fliegenpilz oder Rauschtrank) anhand des vorhandenen Quellenmaterials nicht zu erbringen.

Dies betont auch G. WASSON (o.J. nach 1968:176 ff.), der sich in seinem Buch über den göttlichen Pilz wohl am intensivsten mit dem Fliegenpilz beschäftigte. Die in zahlreichen skandinavischen Lexiken geäußerte Ansicht, daß der Berserkergang durch die Einnahme von amanita muscaria hervorgerufen werde, beruht vor allem auf Samuel ÖDMAN 1784, der als erster diese Ansicht vertrat - aber ohne direkte Beweise [40].

WASSON begründet seine Ablehnung dieser These zweifach (177 ff.):
a) Der Fliegenpilz wird weder in den Sagas noch in den Edden noch bei SAXO noch bei OLAUS MAGNUS erwähnt, auch eine mündliche Tradition vor dem 19. Jh. fehlt; in keiner Berserkergeschichte ist von einer unbekannten Pflanze etc. die Rede.
b) Die Symptome der amanita muscaria-Vergiftung sind denen der Berserkerwut entgegengesetzt : wie nämlich neuere Forschungen ergeben haben, führt die Intoxikation "zu Dösigkeit, Übelkeit, Schwindel und Schläfrigkeit", eventuell zu "Euphorie", "Gefühl der Schwerelosigkeit" und Farbvisionen. Erst eine sehr starke Dosis löst "muskuläre Zuckungen, Verwirrtheit, Erregungszustände und lebhafte Halluzinationen aus" SCHMIDBAUER / VOM SCHEIDT 1971:56). SCHMIDBAUER faßt zusammen : "Wer die heutigen Resultate hinsichtlich der psychischen Effekte von Amanita muscaria kennt, wird die Berserker nicht mehr unter dem Einfluß des Fliegenpilzes sehen" (57).

Dagegen lassen sich zahlreiche für den Berserkergang typischen Erscheinungen als (auto)suggestive Phänomene erklären : Ekstasen können spontan auftreten oder selbst induziert werden, besonders von Individuen, die eine erhöhte psychische Disposition dazu besitzen, wie es ja im arktischen und subarktischen Raum der Fall sein soll [41]. Auch ist bezüglich der Berserker von Veranlagung und Vererbung die Rede [42].

Nun sprechen zahlreiche, sich auf das Berserkertum beziehende Ausdrücke wie *skipta hǫmum* "in Berserkerwut geraten" (eig. "die Gestalt tauschen"), *hamast, hamsskipast* "die Hülle wechseln", *hamfar* "Berserkerwut" (eig. Gestaltfahrt"), *hamrammr* "der, der sich in ein Tier verwandeln kann", *eigi einhamr* "nicht nur eine Gestalt besitzend", dafür, daß die Verwandlung - wenigstens ursprünglich - durch Maskierung, Anlegen eines Tierfelles vor sich ging [43] (vgl. PEUCKERT 1951:100 / ARENT 1969: Abb. 15,16,17,18 / WIDENGREN 1969 b:51 f., 151).

Daß ein solcher äußerer Erscheinungswandel den Träger der Verkleidung psychisch verändert, dämonisiert, zu dem macht, dessen Hülle er trägt, ist ganz typisch für das allen Verwandlungskulten zugrunde liegende Maskenerlebnis (vgl. HÖFLER 1934:305 ff. / jetzt HÖFLER 1973:44 ff.; 66 ff. u. pass.) [44].

Die völlige Erschöpfung nach diesen unermeßlichen psychischen und physischen Anstrengungen des Berserkergangs ist nur zu natürlich und muß nicht vom Nachlassen der Rauschgiftwirkung stammen (vgl. HÖFLER I.c. 55).

Ein Argument scheint mir besonders gegen die durch Drogen induzierte Kampfwut der Berserker zu sprechen : Sie können nicht durch geweihtes Feuer laufen, ohne sich jämmerlich zu verbrennen; sie verlieren all "ihre Zauberkraft ..., wenn sie getauft" werden (Eyrb. s. 61, Ü: Thule 7:149) [45].
Der hier zum Ausdruck kommende Glaube, daß ihre (von Odin

verliehenen) Fähigkeiten an der Macht eines noch Höheren erlischen, diese negative Suggestion beraubt sie tatsächlich ihrer psychischen Kräfte.

Die hinsichtlich der Berserkerwut aufgeworfene Frage, ob auch Rauschmittel angewendet wurden oder nicht, wird also nach den Ergebnissen der neueren Forschung eher negativ beantwortet werden müssen. Jedenfalls war die Anwendung von Rauschmitteln nicht der einzige Weg zur Herbeiführung des Berserkerganges.

2. Iranier, Skythen.

In der altiranischen Religion finden wir den Rauschtrank Haoma [46] ebenso deutlich wie bei den Germanen mit den zur 2. Funktion gehörenden Institutionen verknüpft. Die Forschertätigkeit WIKANDERs und WIDENGRENs hat ergeben, daß die Arier männerbündische Organisationen hatten, welche mit den von WEISER 1927 und HÖFLER 1934 für das Germanische nachgewiesenen kultischen Geheimgesellschaften verblüffende Übereinstimmungen zeigen [47]. Besonders kennzeichnend für diese kriegerischen Männerbünde, aus deren Organisation sich das iranische Feudalsystem entwickelt hat (WIDENGREN 1969 b:bes.33), ist die *aēšma*, die "Raserei, Wut" [48], vornehmlich im Kampf waren sie "rasend und von ekstatischer Wildheit erfüllt", heißt es von diesen Kämpfern (WIDENGREN 1969 b:33,65). In nächtlich-orgiastischen Feiern gaben sie sich dem Haomagenuß hin und vollzogen blutige Stieropfer (WIDENGREN 1938:39 f. / NYBERG 1938:189 ff., 83,190).

Gott der Männerbünde war Vərəθraγna, Drachentöter und Vorbild der Krieger; der bündische Kult war mit seiner Verehrung, den entsprechenden Mythen und Riten besonders eng verknüpft (WIDENGREN 1969 b:21 ff.) : Neujahrsfest mit Drachenkampf, vor allem aber Haomakult und Stierschlachten [49] (NYBERG 1938:71).

Auf indischer Seite entspricht diesem *Vərəθraγna Vṛtrahan* "Vṛtratöter", d.i. Indra - auch er umgeben von seiner "Jungmannschaft", der Marutschar, auch er in engster Beziehung zum Rauschtrank Soma, dessen Genuß ihn erst zu seinem Sieg über Vṛtra verhilft (LOMMEL 1927:134 f.).

Aber auch Vāyu, dem dämonischen, Odin entsprechenden [50] Schicksals- und Totengott, wurde von den Kriegerverbänden besondere Verehrung entgegen gebracht (WIDENGREN 1965:17 f.), auch ihm wurde Haoma geopfert (Yašt 15,5 zit. bei WIDENGREN 1961:125).

In den Rahmen der kultischen Männerbünde fallen wohl auch jene geheimnisvollen '*saka haumavarka*', die Angehörigen eines frühen sakischen Stammes. Der Name wird als "Haoma-Wölfe" gedeutet, d.h. " 'Leute, die sich durch den Haoma-Rausch in (Wer)wölfe verwandeln' " (BARTHOLOMÄ, zit. bei WIKANDER 1938:64) [51]. Wenn diese Interpretation richtig ist, wären die sakischen *hauma-varka* aus der Zeit des Dareios (522-486 v. Chr.) kaum von den bei OLAUS MAGNUS 1555 beschriebenen litauischen Werwolfsverbänden zu trennen : das bedeutet doch wohl bei dieser zeitlichen und räumlichen Entfernung eine erstaunliche Bewahrung ererbter Tradition.

Schließlich sei noch ein skythischer Brauch erwähnt, den HERODOT (IV 66) überliefert : "Einmal in jedem Jahr läßt der Häuptling jedes Gaues im Mischkrug Wein bereiten, und alle Männer, die einen Feind erlegt haben, trinken davon. Die, welche keinen erlegt haben, dürfen nicht mittrinken und sitzen abseits, ohne daß man sie beachtet. Das ist für den Skythen die größte Schande. Alle, die eine ganze Menge Feinde erschlagen haben, bekommen gar zwei Becher und trinken aus beiden zugleich." (Ü: HAUSSIG 1955)
Der Rauschtrank gilt also als Belohnung für vollbrachte Heldentaten, als Bestätigung der Würdigkeit und Kriegerehre; das gemeinsame Trinken festigt das Band der Gemeinschaft, wer nicht getötet hat, hat sich als unwürdig erwiesen und wird durch das Trinkverbot wirkungsvoll von den übrigen ausgeschlossen.

3. Inder.

Der indische Rauschtrank Soma ist auf das engste mit dem Kriegsgott Indra verbunden [52], wird sogar mit ihm identifiziert : " 'Der Saft ist Indra' ", heißt es in RV 9,63,9. Der große Kampf des Gottes gegen dem Dämon Vṛtra wäre ohne Soma nicht denkbar : erst Soma feuert Indra zu seinen Großtaten an, der Rausch gibt ihm Kraft und Schwung, denn der Somarausch erzeugt "nicht Minderung des Bewußtseins", "sondern Steigerung der Kraft" (LOMMEL 1939:12 / vgl. GONDA 1960:54 f. / U. SCHNEIDER 1971:27 f.); "der du Indra beigestanden hast, um den Vṛtra zu erschlagen, welcher die großen Gewässer eingeschlossen hatte", besingen die Priester in RV 9,61,22 den göttlichen Trank (vgl. RV 1,80,2 / 7,29,1 / 8,14,7 / 9,8,1 etc.).

Als Gott werden Soma die Taten zugeschrieben, zu denen er Indra begeistert; wie dieser ist Soma "der Erzfeindtöter" (RV 9,1,2; 3) und Chaosbesieger. "Den feinseligen Vṛtra erschlagend" (RV 9,61,20) ist er "Töter all dessen, was Schlange heißt" (RV 9,88,4), und "der vollständige Sieger, der nie zu Fall Gebrachte" (RV 9,27,4).

Mit zunehmender Festigung der arischen Herrschaft über die eroberten Gebiete, welche Hand in Hand mit der Kastenbildung vor sich ging (KOPPERS 1956:693), büßte jedoch das Kriegertum seine Vorrangstellung ein, und im Zuge dieser Umbewertung wurde schon in den Brāhmana's den Kriegern der Genuß des Soma untersagt (freundl. Hinweis von Frau Dr. KRICK).

Zusammenfassend läßt sich sagen:

Der Rauschtrank diente unter Kriegern
a) zur Steigerung der Kampfwut, der Kraft und Begeisterung,
b) zur Aufnahme der Jungkrieger in den Verband der waffenfähigen Männer, bzw. der Geheimgesellschaften,
c) sowie zur dauernden rituellen Erneuerung dieses Bundes in gemeinsamen Trinkfesten.

IV. RAUSCHTRANK - DRITTE FUNKTION.

1. Germanische Fruchtbarkeitsfeste.

a) Disablot.

Berauschende Getränke bildeten seit altersher einen konstituierenden Bestandteil vegetationsmagischer Kulte.

Im Norden ist zunächst auf das den weiblichen Fruchtbarkeitsgöttinen, den *dísir*, gewidmete *dísablót* zu verweisen, das mit ausgiebigen Trinkgelagen verbunden war.

Ältester literarischer Beleg ist eine Visa EGIL SKALLAGRIMSSONs (Skj B I 42; Ü: ASB III 124):

> *Sǫgðuð, sveriflagða,*
> *sumbleklu, herkumgla*
> *- þvi telk - brjótr, þárs blétuð*
> *- bragðvísan þik - dísir;*

Ü: "Du sagtest, es wäre mangel an bier,
da ihr doch den schutzgeistern
opfertet, o krieger."

In der Víga Glumssaga 6 (= IF 9:7, Ü: Thule 11:41) heißt es:

> *Þar var veizla búin at vetrnóttum ok gǫrt dísablót,*
> *ok allir skulu þessa minning gera.*

Ü: "Es wurde dort ein Schmaus gerüstet um Winteranfang
und ein Disenopfer abgehalten, und alle sollten an der
Opferfeier teilnehmen."

Von besonderer Bedeutung ist die oft geschilderte Teilnahme des Königs, die diesen Vegetationskult schon in die staat-

liche Sphäre und damit in den Bereich der 1. Funktion hinüber zu rücken scheint [54]:

So in der Eg. 44 (= IF 2:107 f., Ü: Thule 3:115):

Eiríkr konungr ok Gunhildr kómu þat kveld í Atley, ok hafði Bárðr þar búit veizlu móti honum, ok skyldi þar vera dísablót, ok var þar veizla in bezta ok drykkja mikil inni í stofuni.

Ü: "König Erich und Gunnhild kamen an demselben Abend nach Atleö, und Bard hatte für sie ein Gelage veranstaltet. Es sollte ein Disenopfer stattfinden. Das Gastmahl war sehr gut und reichlicher Trunk war in der Stube.

Auch in der Friðþjófssaga (= ASB 9:35, = FAS II 86) heißt es:

... voru konungar þá at dísablóti ok sátu at drykkju

Ü: Die Könige waren dort beim Disenopfer und saßen beim Trinken [55].

Ebenso Herv. 1 (= SUGNL 48:91, Ü: TOLKIEN 1960:67):

Eitt haust var giort disablot mikit nia Alui kongi, og giek alfilldur ad blotinu ...

Ü: "One autumn a great sacrifice to the disir was held at the house of King Álf and Álfhild [die Tochter des Königs] conducted the rites."

König Adils kommt sogar während eines Disenopfers in Uppsala durch Straucheln seines Pferdes zu Tode (Ys.29 = IF 26:57 f., Ü: Thule 14:58 f.) [56].

War nun das *dísablót*, wie OLRIK-ELLEKILDE (I 1926:172) meinen, nichts als ein normales Trinkgelage?
Dagegen spricht

1) die Feier des schwedischen Disenopfers unter Aufsicht des Königs in Uppsala (Ys.29), überhaupt die Teilnahme von Königen und hochgestellten Persönlichkeiten (*stórmannablót*);

2) bestimmte Rituale wie das Röten des Altars (Herv. 1), das Wärmen und Salben von Götterbildern (Fridþj.s. = FAS II 86) (vgl. A 55; vgl. DE VRIES I 387 f. und LG II 1967:491), der offenbar kultische Umritt König Adils um Uppsalas Tempel [57];

3) die Altertümlichkeit des Disenkultes, die wir durch mit *dís-* zusammengesetzte Kultortsnamen [58] belegt wissen. Aus der Lage dieser Orte geht außerdem hervor, daß die Disen "hier in einer besonderen Beziehung zu Ullr und Thor gestanden zu haben [scheinen] und [...] damit im Kulte teilweise die Stelle ein[genommen haben], wie sonst die weiblichen Gottheiten Freyja oder Hǫrn" (DE VRIES II 298) [59].

Mit der festlichen Begehung eines für Vegetationskulte so typischen Hieros Gamos dürfen wir auch bezüglich des *dísablóts* rechnen [60].

b) Winteranfangsopfer.

Ähnliche Züge wie das *dísablót* weist das in Gísla saga Súrssonar [61] 10 und 15 erwähnte "Winteranfangsopfer" auf :
In Kap. 15 (= ASB 10:36, Ü: Thule 8:85) heißt es:

Þorgrímr œttaði at hafa haustboð at vetrnóttum ok fagna vetri ok blóta Frey, ...

Ü: "Thorgrimm wollte zu Winteranfang ein Gastmahl geben. den Winter begrüßen und dem Frey ein Opfer bringen."

Weitere Verwandte und "namhafte Männer" wurden geladen, so daß ein großes Trinken stattfinden konnte.

Interessant ist besonders folgende Stelle derselben Saga Kap. 10 (= ASB 10:23 f., Ü: Thule 8:76), wo es heißt:

Þat var þá margra manna siðr at fagna vetri í þann tíma, ok hafa þa veizlur ok vetrnáttablót, en Gísli lét af blótum siðan hann var í Vébjǫrgum í Danmǫrku, en hann helt þó sem áðr veizlum ok allri stórmensku.

Ü: "Es war damals allgemein Sitte, daß man den Winter um diese Zeit mit Gastmählern und dem "Winteranfangsopfer"

> feierte. Gisli unterließ die Opfer, seitdem er in Viborg in Dänemark gewesen war. Aber er veranstaltete wie früher ganz großartige Gastmähler."

Aus dieser Stelle geht hervor, daß das Trinken einmal kultisch gebunden war 62), und in der hier geschilderten Weise mögen dann unter Verzicht auf die früher geübten Opfer die profanen Gelage entstanden sein 63).

c) ADAM VON BREMEN IV 27.

Auch während des berühmten, alle neun Jahre in Uppsala stattfindenden Opferfestes, von dem "sich keiner ausschließen" durfte (ADAM VON BREMEN IV 27), gehörte der Genuß von berauschenden Getränken zu den wichtigsten Zeremonien. In Scholion 141 heißt es (Ü: STEINBERG 1926:230) :

> "Neun Tage werden Gelage und dergleichen Opfer gefeiert."

und IV 27 (Ü: 230) :

> "Übrigens sind die Zauberlieder, die bei der Begehung der heiligen Handlung [= ritu libationis!] gesungen zu werden pflegen, vielfältig und unanständig und werden daher besser verschwiegen." 64)

Vermutlich hat es sich bei den verschwiegenen Zauberliedern um Gesänge anzüglicher Art auf Frey oder Kommentare zu einem Hieros Gamos gehandelt, etwa dergestalt, wie sie beim indischen Asvamedha während des symbolischen Begattungsaktes zwischen der Königin und dem geopferten Pferd üblich waren. Wichtig ist, daß diese "unanständigen" Lieder unmittelbar mit den "*ritu libationis*" verbunden waren, der Rauschtrank also hier ganz eindeutig fruchtbarkeitsmagisch wirken sollte.

2. Finnland und Estland : Verehrung Ukkos. 65)

Diese hier nur angedeuteten Zusammenhänge werden im finnischen Ukko-Kult ganz deutlich : die Menge des getrunkenen Bieres

steht in direkter Relation zur Fruchtbarkeit von Mensch, Acker und Vieh.

Im finnisch-estnischen Raum wurde besonders im Frühsommer der mit Thor verwandte Donner- und Fruchtbarkeitsgott Ukko verehrt, der später durch die heiligen Elias und Petrus ersetzt wurde. Noch im Mittelalter trank man die "gilde" Ukkos (KROHN 1932 [FFC 1o4] 33); der Brauch des Ukko-Festes hielt sich bis 1930(!) "bei den an der grenze Schwedens und Norwegens angesiedelten Savalaxern" (ib.). Mikael AGRICOLA, der finnische Reformator, schrieb 1551 in seinem Abgötterverzeichnis über das "Ukonvakat" (= Scheffelfest des Ukko) (Ü: FROMM II 1967:28) 66).

> "Und als die Frühjahrsassaat 67) ausgesät wurde, da wurde Ukkos Minne getrunken. Dahin holte man den Scheffel Ukkos. So betranken sich Jungfrau und Frau. Dann wurde viel Schändliches dort getrieben, was sowohl gehört als gesehen wurde."

Es scheint sich hier um einen ganz ähnlichen Sachverhalt wie den von ADAM VON BREMEN anläßlich des Uppsala-Opfers geschilderten zu handeln : Der Berauschung durch alkoholische Getränke folgten - für den geistlichen Beobachter - "unzüchtige" Reden und Lieder und Handlungen, wahrscheinlich die für Vegetationsfeste häufig belegte kultische Vereinigung eines jungen Paares auf dem frischgepflügten Feld. Darauf deuten auch die der oben angeführten Stelle folgenden Zeilen (Ü: HAAVIO 1963:81) :

> "Wenn die Frau des Rauni-Ukko brünstig wurde,
> dann wurde auch Ukko sehr brünstig.
> Das gab also eine günstige Witterung." 68)

Zum gleichen Fest brachte man Ukko auch Teile eines zubereiteten Schafes zusammen mit Bier und Branntwein, "von denen reichlich vorhanden sein mußte" (KROHN 1932 [FFC 104] 36), in einer aus Birkenrinde angefertigten Truhe dar (vgl. FROMM II 1967:25). Im Zentrum dieses und ähnlicher in späteren Jahrhunderten gefeierter Feste stand das gemeinsame Handeln aller Dorfbewohner. "Das ganze Dorf braute gemeinsam Bier 69)"

(HAAVIO [70]) 1963 [FFC 189] 68; 84; 93 / vgl. KROHN 1937:38). In einem Bericht von O. GROUNDSTROEM aus dem Jahre 1861 heißt es entsprechend: " 'In ganz Ingermanland und ebenso in Rußland verbringt jedes Dorf einige Tage im Jahr damit, dass niemand im Dorf arbeitet, sondern dass in jedem Haus eine ungeheure Menge Bier, Branntwein und Essen genossen wird, Lieder gesungen werden und die Jugend tanzt.' " [71]

Wie aus den erhaltenen Liedern [72] an Elias oder Petrus, die in christlicher Zeit Ukko ersetzt haben [73], hervorgeht, war der Zweck dieser Fruchtbarkeitsfeste die Bitte um Regen [74], die magische Hervorbringung desselben (Trinken, Hieros Gamos).

Dies zeigt deutlich ein Prozeß, der in den Jahren 1660-1668 im Kirchenspiel Hauko (Südtavastland) geführt wurde. Ein Mann war angeklagt, seine Dorfgenossen zu heidnischer Abgötterei verführt zu haben. Er habe sie nämlich aufgefordert, wegen der großen Dürre "einige kannen bier bereitzustellen, ihm ans ufer zu folgen, die schale (d.h. auf das wohl) des donners zu trinken und diesen um regen zu bitten." Bemerkenswerterweise stellten sich alle Dorfbewohner hinter den Angeklagten (KROHN 1932 [FFC 104] 38 f.).

Zum ersten Regen nach der Trockenzeit feierte man "Ukkos Hochzeit", "ein Dankfest ..., bei dem der Regen als göttliche Spermienergießung vorgestellt wurde" (FROMM 1963:294). Charakteristisch auch für diese Feier war der beträchtliche Alkoholkonsum. "Als getränk wurde starkes bier gebraut, und alle tranken bis zur völligen betrunkenheit. je grösser der rausch der leute war, desto mehr gab es getreide. Wenn die hausfrauen nicht betrunken waren, nahm Ukko die hälfte des jahresertrages fort. Auch allen kindern gab man zu trinken, ausser den kriechenden" (KROHN 1932 [FFC 104] 35).

Der Göttertrank entspricht als kraftvolle Flüssigkeit dem göttlichen Samen - wer sich berauscht, stärkt die Potenz des Gottes und damit die von ihm abhängige Fruchtbarkeit des natürlichen Lebens.

3. Indien : Soma als Symbol des befruchtenden Regens.

Auch am Beispiel des indischen Somarituals läßt sich aufzeigen, welche Bedeutung der Rauschtrank innerhalb der 3. Funktion besitzt.

Dem Zubereitungsprozeß des Somatrankes wurde schon früh folgender Sinn beigelegt: "Der dumpfe Lärm, den die beim Pressen verwendete Unterlage macht, bedeutet den Donner. Das Wolltuch der Seihe stellt die Wolken dar. Der hindurchsickernde Saft ist der Regen. Als Regen vom Himmel niederströmend und auf Erden Pflanzenwuchs erweckend, ist Soma der Saft in diesen Pflanzen, ihr Lebenselement, das Urbild und die Essenz aller lebentragenden Feuchtigkeit, der nährende Gehalt von Speise und Trank" (GONDA 1960:65; vgl. LOMMEL 1955:199 ff.). Oder wie LOMMEL (ib.) das Ergebnis des Rituals formuliert: "Soma, der Regen, hat sich in Pflanzensaft, der Soma ist, verwandelt."

Soma symbolisiert das lebensspendende feuchte Element in jeder Form; ob Regen oder Tau, strömendes Wasser, Pflanzensaft oder Kulttrank - alles ist Soma, denn alles dient der Erhaltung von Leben und Fruchtbarkeit (vgl. RV 9,60,4 ; 61,15 ; 90,4 ; 91,6; 97,17).

Im Ritual wird Somasaft mit Milch und Wasser vermischt, ein Vorgang, der einen Hieros Gamos symbolisiert : Milch (= Kuh), das weibliche Element, wird von Soma (= Stier), dem männlichen, befruchtet [75].

Im AV und RV wird er als "König der Pflanzen und Kräuter", "König und Führer der Gewässer", ja sogar als "König der Welt, ihr Herr und Schöpfer" bezeichnet (GONDA 1960:65; vgl. RV 10, 97, 18; 19; 22), denn "sein Reich ist der ganze Kosmos, gesehen unter dem Aspekt des Kreislaufes Wachstum - Absterben - neues Wachsen" (GONDA 1960:66).

Das typische Ineinanderspielen von magischem Fruchtbarkeitsspender und mythischem Lebenswasser läßt den Rauschtrank

Soma an allen kultischen und mythologischen Bereichen der vedischen Religion teilhaben.

V. ZUSAMMENFASSUNG.

1. Anteil des Rauschtranks an allen wichtigen Lebensbereichen.

Rückblickend stellen wir fest, daß der Rauschtrank bei idg. Völkern Anteil an allen drei Funktionen hatte, und es darf vermutet werden, daß es sich dabei um urindogermanisches Erbe handelt.

Als Rausch- und Kulttrank diente er den Priestern in der Ausübung ihrer Rituale; dem König verlieh er durch seine Göttlichkeit Königsheil und "Herrschaft".

Als Initiationstrank weihte er den Jungkrieger zum Bundesmitglied, begeisterte den Kämpfer zu rasender Ekstase, festigte das Band der Gemeinschaft bei männerbündischen Kulten.

Die Symbolik des Rauschtranks als fruchtbarkeitschenkendes Naß im weitesten Sinne bestimmt seine Bedeutung in Vegetationskulten der 3. Funktion.

2. "Polyvalenz" des Rauschtranks.

Diese "Polyvalenz" des Rauschtranks beruht auf seinen beiden Hauptfunktionen : Er ist einerseits R a u s c h - Trank, hat berauschende Wirkung und die Fähigkeit, den Menschen in einen erhöhten Bewußtseinszustand, in Ekstase zu versetzen. Damit gehört er ganz natürlich in den Bereich von Kult und Magie, Raserei, Kampfwut und Orgie - aber auch zur Mystik und Kunst, d.h. in eine Sphäre, in der unbewußte Kräfte im Menschen aktiviert werden und zum Ausdruck gelangen.

Zum anderen ist der Rausch - T r a n k , Flüssigkeit, Symbol für alles Flüssige, Feuchte, Nasse - für alles Befruchtende : Wasser und semen virile im weitesten Sinn. In dieser Funktion hat er Teil an allen Vegetationskulten, an Regen- und Fruchtbarkeitsmagie etc., aber auch an der überreichen Symbolik des Wassers als reinigender Ursubstanz, die besonders in Übergangs- und Erneuerungsriten zum Tragen kommt (vgl. ELIADE 1956:117 ff., bes.239).

II. TEIL.

DER RAUB DES DICHTERMET.

A. DER GERMANISCHE MYTHOS VOM RAUB DES DICHTERMET.

I. DAS MATERIAL.

1. Snorra Edda, Skáldskaparmál 1 (Ü: Thule 20:120-123).

In seiner "Dichtersprache" läßt SNORRI den Meerriesen Ägir, der zu einem Göttergelage der Asen geladen ist, seinen Tischnachbar Bragi über die Herkunft der Poesie befragen. Bragis Antwort umfaßt eine weitschweifige Geschichte, die zwar trotz ihrer zahlreichen Episoden eine poetische Einheit darstellt, jedoch bei genauer Betrachtung in einige mehr oder weniger von einander unabhängige Mythen zerfällt :

a) Vanenkrieg und Schaffung Kvasirs.

Alles begann mit dem Krieg, den die Asengötter gegen die Vanen führten. Der Friede wurde mit der Schaffung Kvasirs besiegelt (s.o. S.5) [76]. Von diesem Kvasir heißt es:

> *hann er svá vitr, at engi spyrr hann þeira hluta, er eigi kann hann órlausn* (ed. Finnur JÓNSSON 1900:71 und 1931:82), d.h.

> "Er ist so klug, daß niemand ihm eine Frage stellt, die er nicht beantworten kann." (Thule 20:1207)

b) Ermordung Kvasirs und Herstellung des Metes.

Kvasir wanderte weit umher und lehrte die Menschen sein Wissen. Doch als er zu den Zwergen Fjalar und Galar kam, ermordeten ihn diese und

> *drápu hann, létu renna blóð hans í tvau ker ok einn ketil, ok heitir sá Óðrørir, en kerin heita Són ok Boðn; þeir blendu hunangi við blóðit, ok varð þar af mjǫðr sa, er hverr, er af drekkr, verðr skáld eða fræðamaðr.* (71 bzw. 82)

Ü: "ließen sein Blut in zwei Schüsseln und einen Kessel rinnen, dieser heißt Odrerir, und die Schüsseln heißen Son und Bodn, vermischten das Blut mit Honig, und daraus entstand ein Met, den man nur zu trinken braucht, um Skalde oder Gelehrter zu werden" (Thule 20:120 f.) [77].

Der Kvasirmythos beruht, wie DUMÉZIL erwiesen hat (s.o. S. 10 f.), auf dem gemeinsamen Mythenschatz der idg. Völker. Der Glaube, daß Speise oder Trank aus einem getöteten (geopferten) göttlichen Wesen (Urwesen) entstanden sind, hat bei zahlreichen primitiven Völkern Parallelen [78]; ebenso finden sich Beispiele für die Personifizierung eines Rauschtrankes.

Unlogisch und durch keine Parallelen gesichert erscheint dagegen die nächste Episode :

c) Wie der Met in den Besitz Suttungs kam.

Die Zwerge luden den Riesen Gilling und seine Frau ein, fuhren mit Gilling aufs Meer und ließen das Boot kentern, wobei der Riese, des Schwimmens unkundig, ertrank. Die boshaften Zwerge fuhren zurück und brachten Gillings Frau auf ähnlich heimtückische Weise ums Leben. Der Sohn des Riesen, Suttung, nahm Vaterrache; er fuhr mit den Zwergen auf See und setzte sie auf eine "nur bei Ebbe sichtbare Schäre" ab. Um ihr Leben zu retten, boten die Zwerge den kostbaren Met als Vaterbuße.

> *Flytr Suttungr mjǫðinn heim ok hirðir, þar sem heita Hnitbjǫrg, setr þar til gæzlu dóttur sína Gunnlǫðu.* (72 bzw. 83)

Ü: "Suttung nahm den Met mit nach Hause und bewahrte ihn dort auf, wo es Schlagbergen (Hnitbjörg) heißt, indem er seine Tochter Gunnlöd als Wächterin einsetzte" (121).

d) Erschlagung der Knechte und Odins Dienst bei Baugi.

Odin kam auf einer seiner Wanderungen auf eine Wiese, wo die

neun Knechte des Riesen Baugi mit Mähen beschäftigt waren. Er war ihnen behilflich und wetzte ihre Sensen mit seinem Wetzstein. Ihrem Wunsch, den Stein zu erwerben, kam er nach, indem er ihn hoch in die Luft warf - die Schnitter aber, die alle versuchten, ihn zu ergreifen, erschlugen sich gegenseitig. Odin kehrte nun unter dem Namen Bǫlverkr ("Übeltäter") beim Riesen Baugi, dem Bruder Suttungs, ein.

> *hann bauð at taka upp ix. manna verk fyrir Bauga, en mælti sér til kaups einn drykk af Suttunga-miði. Baugi kvazk einskis ráð eiga af miðinum, sagði, at Suttungr vildi einn hafa, en fara kvezk hann mundu með Bǫlverki ok freista, ef þeir fengi mjǫðinn"* (72 bzw. 84).

Ü: "Er erbot sich für Baugi die Arbeit von neun Mann zu leisten, und verlangte als Belohnung nur einen Trunk von dem Suttungmet. Baugi erklärte, er habe über den Met nicht zu verfügen, Suttung wolle ihn allein haben, doch wolle er Bölwerk zu diesem begleiten und versuchen, ob sie den Met bekämen" (122).

Bǫlverkr arbeitete zur vollen Zufriedenheit seines Herrn, doch als er im Winter seinen Lohn verlangte, verweigerte Suttung "jeden Tropfen von dem Met" (122).

Die Baugigeschichte bildet offenbar keinen integrierenden Bestandteil des Metmythos, auch keine Kenning nimmt auf sie Bezug (vgl. SCHNEIDER 1936:38); sie wurde auch von den meisten Forschern vernachlässigt [79].

Odins Dienst bei Baugi stammt vielleicht aus dem alten Märchenmotiv vom jungen Helden, der zur Erlangung eines gewünschten Gutes eine bestimmte Zeitspanne im Jenseits oder in der Anderen Welt Dienst tun muß.

Erst der letzte Teil des Gesamtmythos beschäftigt sich mit der eigentlichen Raubgeschichte, der wir in dieser Arbeit unser Interesse zuwenden wollen.

e) Odins Raub des Dichtermet.

Da Suttung freiwillig nichts vom Met herausgab, versuchte Bǫlverkr durch eine List, sich den versprochenen Lohn zu holen. Er veranlaßte Baugi mit dem Bohrer Rati ein Loch in den Fels zu bohren.

> *Þá segir Baugi, at gǫgnum er borat bjargit, en Bǫlverkr blæss í nafars-raufina, ok hrjóta spænirnir upp í móti honum. Þá fann hann, at Baugi vildi svíkja hann, ok bað bora gǫgnum bjargit. Baugi boraði enn, en er Bǫlverkr blés annat sinn, þá fuku inn spænirnir. Þá brásk Bǫlverkr í orms-líki ok skreið í nafars-raufina, en Baugi stakk eptir honum nafrinum ok misti hans. Fór Bǫlverkr þar til, sem Gunnlǫð var, ok lá hjá henni iii. nætr, ok þá lofaði hon honum at drekka af miðinum iii. drykki. Í enum fyrsta drykk drakk hann alt ór Óðrøri, en í ǫðrum ór Boðn, í enum þriðja ór Són, ok hafði hann þa allan mjǫðinn. Þá brásk hann í arnar-ham ok flaug sem ákafast; en er Suttungr sá flug arnarins, tók hann sér arnar-ham ok flaug eptir honum. En er æsir sá, hvar Óðinn flaug, þá settu þeir út í garðinn ker sín, en er Óðinn kom inn of Ásgarð, þá spytti hann upp miðinum í kerin, en honum var þá svá nær komit, at Suttungr myndi ná honum, at hann sendi aptr suman mjǫðinn, ok var þess ekki gætt; hafði þat hverr, er vildi, ok kǫllum vér þat skáldfífla hlut. En Suttunga-mjǫð gaf Óðinn ásunum ok þeim mǫnnum, er yrkja kunnu. Því kǫllum vér skáldskapinn feng Óðins ok fund ok drykk hans ok gjǫf ok drykk ásanna.* (73 f. bzw. 84 f.)

Ü: "Da sagte Baugi, der Fels sei nun durchgebohrt. Aber Bölwerk blies in das Bohrloch, und die Späne sprühten ihm entgegen. Er sah also, daß Baugi ihn hatte hintergehen wollen, und hieß ihn den Fels nun wirklich durchbohren. Baugi bohrte weiter. Und als Bölwerk zum zweiten Mal hineinblies, da stoben die Späne einwärts. Nun nahm Bölwerk Schlangengestalt an und kroch in das Bohrloch hinein. Baugi stach ihm nach mit dem Bohrer, verfehlte ihn aber. Bölwerk begab sich bis an den Ort, wo Gunnlöd war, schlief bei ihr drei Nächte, und dann versprach sie ihm drei Züge von dem Met. Im ersten Zug trank er Odrerir ganz aus, mit dem zweiten Bodn, mit dem dritten Son, und so hatte er den ganzen Met.
Da nahm er Adlergestalt an und flog eilig davon. Als Suttung den Flug des Adlers sah, griff er zu seinem Adlergewand und flog ihm nach. Als aber die Asen Odin fliegen sahen, stellten sie ihre Schüsseln in den Hof hinaus, und als Odin nun über Asgard schwebte, da spie er den Met in die Schüsseln. Suttung war ihm aber so nahe gekommen, daß er ihn fast eingeholt hätte, und so ließ Odin einigen Met

nach hinten fahren, auf den man nicht achtgab; das konnte jeder haben, der wollte, und wir nennen es das 'Dichterlingsteil'. Den Suttungmet aber schenkte Odin den Asen und solchen Menschen, welche dichten konnten. Deshalb nennen wir die Dichtkunst 'Odins Beute', seinen 'Fund', 'Trunk', die 'Gabe' oder den 'Trunk der Asen' " (123).

2. Hâvamâl 104 - 110.

Eine zweite Quelle zum Mythos vom Raub des Dichtermet finden wir in den eddischen Hâvamâl.

104 *Inn aldna iǫtun ec sótta, nu em ec aptr um kominn,*
fát gat ec þegiandi þar;
mǫrgom orðom mælta ec í minn frama
í Suttungs sǫlom.

105 *Gunnlǫð mér gaf gullnom stóli á*
drycc ins dýra miaðar;
ill iðgiǫld lét ec hana eptir hafa
síns ins heila hugar,
síns ins svára sefa.

106 *Rata munn létomc rúms um fá*
oc um griót gnaga;
yfir oc undir stóðomc iǫtna vegir,
svá hætta ec hǫfði til.

107 *Vel keyptz litar hefi ec vel notið,*
fás er fróðom vant;
þvíat Óðrerir er nú upp kominn
á alda vés iaðar.

108 *Ifi er mér á, at ec væra enn kominn*
iǫtna gǫrðom ór,
ef ec Gunnlaðar né nytac, innar góðo kono,
þeirar er lǫgðomc arm yfir.

109 *Ins hindra dags gengo hrímþursar,*
Háva ráðs at fregna, Háva hǫllo í;
at Bǫlverki þeir spurðo, ef hann væri með bǫndom kominn,
eða hefði hánom Suttungr of sóit.

110 *Baugeið Óðinn hygg ec at unnit hafi,*
hvat scal hans tryggðom trúa?
Suttung svikinn hann lét sumbli frá
oc grœtta Gunnlǫðo.

Ü: Thule 2:149 f.

104 Zum Riesengreis zog ich,
nun bin zurück ich gekommen;
nichts verschaffte mir Schweigen dort:
viele Worte
sprach ich zum Vorteil mir
in Suttungs Saal.

105 Gunnlöd gab mir
auf goldenem Stuhl
einen Zug vom Zaubertrank;
leidigen Lohn
ließ ich ihr übrig
für vertrauensvolle Treue,
für sorgenden Sinn.

106 Ratis Mund
ließ ich mir Raum schaffen
und durchfressen den Fels;
oben und unten
standen der Eisriesen Wege:
so setzt ich mich selber ein.

107 Die betörte Schöne
hab ich schlau benutzt:
nichts ist Weisen verwehrt;
denn Odrörir
ist nun aufgestiegen
zur Wohnung des Weltenherrn.

108 Ungewiß acht ich,
ob enteilt ich wäre
aus der Riesen Reich,
frommte mir nicht Gunnlöd,
die freundliche Maid,
die mich innig im Arme hielt.

109 Am folgenden Tag
gingen die Frostriesen,
zu forschen bei Har,
nach der Halle Hars;
sie fragten nach Bölwerk,
ob er sich berge in Asgard
oder ob ihn Suttung versehrt.

110 Den Eid auf den Ring hat Odin geleistet;
wer soll seinem Treuschwur traun?
Den betrognen Suttung
ließ er des Trankes beraubt
und Gunnlöd in Gram.

Diese Version weicht in folgenden Punkten von SNORRIs Erzählung ab :

+ Odin betörte Gunnlöd hier offenbar durch seine Redekunst. Daß er von Suttung die Erlaubnis zur Hochzeit mit dem Mädchen erwarb, wie OLRIK (1925:236) meinte (vgl. GS I 1927:130), scheint mir doch nicht aus den Zeilen hervorzugehen, eher ist mit SCHNEIDER (1936:39) an Liebeszauber zu denken [80].

+ Falls die in den Háv. angegebene Strophenfolge 105 - 106 die richtige ist, würde das bedeuten, daß Odin nicht wie bei SNORRI den Berg anbohrt, um zu Gunnlöd zu gelangen, sondern daß er dieses Mittel erst anwendet, um aus der Riesenwelt zu entfliehen (so OLRIK 1925:236; auch DE VRIES II 70 hält die Háv.-Version für zuverlässiger), Demgemäß würde Odin durch das von Rati (- auch eine Modifikation Odins? So DE VRIES ib.) erbohrte Loch den Berg in Schlangengestalt verlassen.
Mir scheint dagegen die von SIJMONS vorgenommene Umstellung beider Strophen logischer:"erst mußte Oþenn mit hilfe des Rate in die höhle gelangen, ehe ihn Gunnlǫþ bewirten konnte." (GERING-SIJMONS I 1927:127). Außerdem ist in Strophe 108 von Gunnlöds Fluchthilfe für den ungetreuen Liebhaber die Rede.

+ Das Nachspiel, die Suche der Reifriesen nach Bǫlverk fehlt bei SNORRI.

+ Die Háv. hingegen wissen nichts von drei Metgefäßen, drei Schlücken, mit denen Odin sie leertrank - auch nichts von drei Nächten bei Gunnlöd.

+ Die in den Háv. zum Ausdruck gebrachte feierlich-ernste Stimmung (vgl. DE VRIES LG I 1964:53) - Gunnlöd reicht Odin den Met auf goldenem Stuhl [81] - findet in SNORRIs eher abenteuerlich gehaltener Erzählung kein Gegenstück.

+ Die Schlangen- und Adlerverwandlung fehlt in den Háv.

+ Auch der "Hnitbjǫrg" ist allein in SNORRI belegt.

+ Die Háv. wissen jedoch von *Óðrœrir*, der hier wohl den Trank darstellt und nicht wie bei SNORRI das Gefäß, er sei *"upp kominn"*; dazu stimmt Haleygjatal 2 (Skj B I 60:2), wo Odin den Met fliegend aus Surts Sinktälern trägt :
hinn es Surts ór sǫkkdǫlum farmǫgnuðr fliuganði bar.

Die Unterschiede zwischen Háv. und SnE sind so bedeutend, daß man annehmen muß, beiden Dichtern hätten verschiedene Mythenfassungen vorgelegen. Dabei bleibt noch zu fragen, ob nicht gerade SNORRI ältere Züge des Mythos bewahrt hat (z.B. ist die Dreizahl der Gefäße mit den drei Somaspenden im indischen Ritual vergleichbar, auch Schlangen- und Adlergestalt sind doch wohl alt).

3. Hávamál 13 und 14.

13 *Óminnis hegri heitir, sá er yfir ǫlðrom þrumir,*
hann stelr geði guma;
þess fugls figðrom ec figtraðr varc
í garði Gunnlaðar.

14 *Ǫlr ec varð, varð ofrǫlvi*
at ins fróða Fialars;
því er ǫlðr bazt, at aptr uf heimtir
hverr sitt geð gumi.

Ü: Thule 2:151

13 Vergessenheit heißt der Reiher,
der überm Rauschtrunk schwebt;
er stiehlt uns den Verstand.
Dieses Vogels Federn
fesselten mich
in Gunnlöds Gastsaal.

14 Berauscht ward ich,
riesig berauscht,
bei Fjalar, dem vielklugen;
das beste am Rausch ist,
daß ein jeder
sein Bewußtsein gewinnt.

Offenbar hat der Dichter dieser beiden Strophen eine dritte Form des Mythos gekannt, "denn in der erzählung der Sn.Edda und im 'zweiten Óþensbeispiel' steht nichts davon, daß der Gott sich bei Gunnlǫþ bis zur bewußtlosigkeit berauscht habe" (GERING-SIJMONS I 1927:87) [82]. Dazu kommt der Name Fjalarr [83] für Gunnlöds Vater, der in der SnE als Bezeichnung des einen der beiden mettrinkenden Zwerge dient.

4. Kenningar [84].

Aus zahlreichen Skaldenkenningar, die auf unseren Mythos verweisen, und die Zusammengehörigkeit von Rauschtrank und Dichtung unterstreichen, geht die große Beliebtheit dieses Themas bei den altnordischen Dichtern hervor : Met oder Bier oder irgendein Element der Metraubgeschichte können für Poesie oder Gedicht eintreten.

Die Poesie heißt etwa :

- *haptsoenis heiðr* "Lobgedicht" (= "helle Flüssigkeit der Götterversöhnung, Skj B I 69),
- *Kvásis dreyri* "Kvasirs Blut" (Skj B I 117) [85],
- *dverga drykkr* "Trank der Zwerge" (Skj B I 104),
- *bergs geymilô dverga* "die im Berg verborgne Flut der Zwerge" (Skj B I 131),
- *Viðurs þýfi* "Odins Diebstahl" (Skj B I 34),
- *arnar kjapta órô* "die Aussaat des Schnabels des Adlers" (Skj B I 42 / vgl. UNWERTH 1911:114 ff.).

Dabei wird auf die wichtigsten Inhalte des Mythos Bezug genommen - abgesehen von der Baugiepisode (vgl. SCHNEIDER 1936:4o). Das bedeutet aber, daß der ausführliche Mythos, den uns SNORRI überliefert, in seinen Grundzügen schon im 9. und 10. Jh. bestanden hat : Tötung Kvasirs, Met im Besitz der Zwerge und Riesen, Verführung Gunnlöds [86], Odins Raub.

Dagegen versucht H. SCHNEIDER (1936:37 ff.) eine Rekonstruktion der Fabel aus den Kenningar und Eddaliedern. Er nimmt ein Odinslied um 900 an, das SNORRI u.a. als Vorlage gedient habe (40). Er schreibt: "Unsere Geschichten aber sind nach den Anspielungen der Skalden geformt" (47). - Dieser Satz widerlegt sich selbst : anspielen kann man nur auf etwas Bekanntes, denn eine Kenning ist "ein Mythos in gedrängter Form; sie setzt beim Hörer die Kenntnis der zugrundeliegenden mythischen Erzählung voraus" (DE VRIES I 40 f.).

Auch in seiner Untersuchung "De skaldenkenningen met mythologischen inhoud" (1934a) weist DE VRIES darauf hin, daß es zwar für uns, die wir beide Überlieferungen kennen, leicht ist, von den vorhandenen Kenningar auf den kompletten Mythos zu schließen, für jemand jedoch, der nur auf den Kenningar aufbauen kann, "ist es unmöglich, daraus eine zusammenhängende Erzählung zu schreiben, die auch nur im Entfernten SNORRIs Bericht gleicht" [87]. Ebenso betont UNWERTH (1911:123 f.), daß die Andeutung der Skalden nicht zu verstehen sind, "wenn man nicht annimmt, dass - bereits zur Zeit der ältesten Skalden - eine ausgebildete Göttersage bestanden hat." Besonders auf die bildnerische Gestaltungen sei hingewiesen, "die ja allgemein Bekanntes darstellen mussten, um überhaupt verstanden zu werden."

5. Bildliche Darstellung auf dem Stein von Lärbro St. Hammars III.

Von der großen Beliebtheit des Mythos im skandinavischen Raum zeugt auch die bildliche Gestaltung desselben auf dem gotländischen Bildstein von Lärbro St.Hammars III (LINDQVIST 1941 Fig. 85; größere und deutlichere Abbildung bei HAUCK 1957b:364-365 Fig. 16).

Das Mittelfeld des oberen Drittels dieses Steines zeigt folgende Szene : Eine Frau in germanischer Tracht reicht einem

großen, vor ihr schwebenden Adler, in dessen Gefieder man deutlich eine menschliche Gestalt verborgen sieht (Menschenfüße, Menschenkopf) [88], ein Trinkhorn. Von hinten tritt eine männliche Gestalt auf sie zu, unter der schwertführenden Hand des Mannes ein schlangenkopfartiges Gebilde.

Unschwer erkennt man hinter der Darstellung Gunnlöd, die dem adlergestaltigen Odin (hier im Adlergewand [89]) den Met reicht (Háv.!), hinter ihr ihren Vater Suttung, der versucht, der Freigebigkeit seiner Tochter Einhalt zu gebieten. Nach HAUCKs Deutung (1957b:370) darf die schlangenkopfartige Form unter der Hand der Suttung-Figur wirklich als Schlange gedeutet werden, d.h. als Odin, der sich schlangengestaltig in Suttungs Hnitbjǫrg einschleicht.

Der Stein von Lärbro St. Hammars III gehört zur Periode C, d.h. er ist um 700 n. Chr. entstanden. Wir finden also, wenn jene Deutung zutrifft, auf einem ostnordischen Bildstein des 7./8. Jhs. den Bericht der westnordischen SnE aus dem beginnenden 13. Jh. genau bestätigt, d.h. der Mythos vom Skaldenmet muß schon damals vor den ersten uns bekannten Skalden Allgemeingut gewesen sein. Die große zeitliche und räumliche Kontinuität (über 400 Jahre) zeugt von der Lebendigkeit und Beliebtheit des Mythos (vgl. HAUCK 1957b:370 f.).

II. ELEMENTE DES MYTHOS UND IHRE MÖGLICHE BEDEUTUNG.

Vorbemerkung.

Mythos, Kult, Religion sind keine starren Gebilde, sondern, wie alles vom Menschen Geprägte, lebendige Gestalten, das aber heißt : sie sind beweglich und veränderlich.

Religiöses Gedankengut wurde zwar über Jahrtausende hinweg nahezu unverändert bewahrt (z.B. der Mannus-Mythos!), und eine Kultausübung ist ihrem Wesen nach traditionsgebunden, aber dennoch haben wir auch in frühen Zeiten infolge von Völkerverschiebungen, Änderungen der Lebensbedingungen, der Umweltverhältnisse etc. mit wechselnden Einflüssen zu rechnen, die notwendigerweise zu Innovationen führten, sei es durch eigene, spontane oder von außen angeregte Schöpfungen, sei es durch Übernahme fremden Ideen- und Materialgutes und Anpassung desselben an die eigene Kultur- und Vorstellungswelt. Natürlich mußte jede religionshistorische Entwicklung auch das Mythengut berühren.

Wir haben infolgedessen nach Herkunft und Ursprung eines Mythos zu forschen, um a) dem oft schon verdunkelten Sinn einer Mythe auf die Spur zu kommen, b) anhand des Prozesses der Anpassung übernommener, bzw. der bloßen Veränderung vorhandener Motive etwas über den Charakter dieser Kultur zu erfahren. Die ursprüngliche Form eines Mythos aber offenbart sich bisweilen am ehesten in seinen Einzelelementen, diese nämlich verraten oftmals noch trotz sonstiger Überfremdung und neuer Sinngebung die alte Zugehörigkeit.

1. Odin als Räuber (Wer?-Wie? - Aspekt).

a) Person des Räubers.

aa) "Kulturheros" Odin?

Unser Interesse gilt zunächst dem Räuber des göttlichen Trankes : Wer brachte den Met zu den Asen, und in welcher Funktion tat er es? (Wer?-Aspekt des Mythos.) Offenbar raubt Odin für die Götter ein kostbares Gut, das diese vorher noch nicht besaßen : hat er also Kulturbringerfunktion, wie die zahlreichen oft ebenfalls theriomorphen Kulturheroen, die wir aus der Völkerkunde kennen? [90] Dazu stimmt Ys.6, wo es

heißt, daß die Nordleute, als der Asen-Odin ins Land kam, "von ihm ... alle Künste und Fertigkeiten [lernten]", die die Menschen später ausübten." [91)]

Kennzeichnend für den Kulturheros ist seine Zwiespältigkeit : einerseits ist er Kulturschöpfer und Heilbringer, sein negativer Pol hingegen zeigt ihn als "trickster", Schalk und Schelm (vgl. KERÉNYI-RADIN 1954). Auch diesen Zug kennen wir von Odin, dessen Unberechenbarkeit und Tücke ihn dem boshaften Loki an die Seite stellen (vgl. DE VRIES II 56 f. / I 501).

Ein weiteres "wichtiges Attribut des Kulturheros", das mit Odins Fähigkeiten übereinstimmt, ist sein Flugvermögen, "bedingt durch seine Vermittlerrolle zwischen dem Himmelsgott und den Menschen" (MAROLD 1967:415). In diesem Zusammenhang muß wohl auch der häufig vom Kulturheros verrichtete Wasser- und Feuerraub gesehen werden. Wie MAROLD 1967 gezeigt hat, wird der Kulturheros oft durch den Schmied repräsentiert (154; 282 f.) [92)], dieser wiederum hat nicht selten eine Verbindung zum Göttertrank. Odin aber, der Herr des heiligen Dichtertranks, erscheint u.a. auch als Schmied verkleidet (MAROLD 1967:514 / SAXO III, IV).

Das Holen des Dichtermets ist also "nicht zuletzt ... eine Tat des Kulturheros" (MAROLD 1967:507). Wenn Odin nun auch diese Funktion zukommt, haben wir dann den nordischen Mythos in die Reihe jener naturvölkischen Kulturbringersagen zu stellen, die den Raub des Wassers, Feuers oder Getreides zum Gegenstand haben?

bb) Frage nach Odins Beziehung zu Dichtermet und Metraub.

Es stellt sich nun die Frage nach der primären Verbundenheit des Dichtergottes Odin mit dem Dichtertrank und der Geschichte seiner Erwerbung.

Immerhin läßt sich denken, daß der Mythos ursprünglich an einen anderen Gott gebunden gewesen und erst später auf Odin übertragen wäre (R.M. MEYER 1910:264 / F.R. SCHRÖDER 1955: passim). Warum dies geschehen sein könnte, läßt sich nur vermuten. Möglicherweise hat Odin erst später seine Vorrangstellung im germanischen Pantheon erhalten (bezüglich Ziu vgl. HOMMEL 1941/42:147 ff.), vielleicht in Zusammenhang mit den Kämpfen gegen das Römische Imperium und der Ausbreitung der Vikinger (vgl. DE VRIES II 105). Mit der früher heftig diskutierten Hypothese, daß der germanische Göttervater ein "junger", erst spät "eingewanderter" Gott sei, läßt sich freilich nach DUMÉZIL nicht mehr argumentieren : Odin ist als urgermanische, auf idg. Zeit zurückgehende Gottheit erwiesen [93)].

Wir haben aber verschiedene Möglichkeiten zu erwägen : Vielleicht erhoben erst die Dichter Odin, ihren speziellen Gott, auf das Ruhmespodest und schrieben ihm den alten Mythos zu? Oder wurde Odin gar erst durch den ihm angedichteten Raub des Skaldenmet zum Dichtergott?

Schließlich müssen wir erwägen, ob der geraubte Trank ursprünglich Met oder nur Wasser war, wie derlei aus ethnologischen Parallelen bekannt ist (OLRIK 1925:240), und erst durch den Dichtergott Odin als Räuber den Bedeutungswandel zum Inspiration verleihenden Met durchmachte?

Haben wir schließlich vielleicht auch damit zu rechnen, daß der Held des beliebten Mythos von Kultzentren abhängig war, daß also Odinsverehrer Odin in die Fabel einsetzten, Thorsverehrer hingegen ihrem Gott die Geschichte zuschrieben (jetzt wohl ohne Akzent auf Dichtung)?

b) Gestalt des Räubers.

aa) Tierverwandlung.

Als nächstes beschäftigt uns die Adler- und Schlangengestalt

des Räubers. Sind diese Verwandlungskünste Ausdruck von Odins "vielgestaltigem Wesen" (HAUER 1940:103), bedient er sich ihrer aus List oder Zweckmäßigkeit?

Oder haben wir mit der Möglichkeit zu rechnen, daß Adler und Schlange primär zur Fabel gehören und etwas über deren Ursprung und Zugehörigkeit aussagen?

Die Verwandlung in verschiedene Tiere gehört einerseits zu den schamanistisch-ekstatischen Fähigkeiten Odins [94], vgl. Ys.7, wo von Odins Verwandlung in einen Vogel, ein wildes Tier, einen Fisch oder eine Schlange berichtet wird, wobei sein Körper wie tot liegen soll [95].

Außer diesem Visionär in Trance begegnen wir aber auch, besonders auf ikonographischen Darstellungen, dem tiergestaltigen ekstatischen Tänzer und Kämpfer [96], wahrscheinlich im Zusammenhang mit Kultritualen (Torslunda, Sutton Hoo).

Neben der psychischen Verwandlung durch Autosuggestion oder Psychopharmaka stand die "reale" durch Anlegen von Tiermasken (- die natürlich auch eine "psychische" Verwandlung bewirkt). Auch Odins zahlreiche Tiernamen zeugen von dieser Wandlungsfähigkeit (DE VRIES II 64 f.).

Wir fragen uns, welche Hinweise bezüglich des Mythos uns Odins Schlangen- und Adlerverwandlung geben können.

bb) Odin als Schlange.

Schlangenmetamorphose des Ekstase- und Totengottes Odin ist uns, abgesehen vom Metraubmythos, mehrfach bezeugt : z.B. durch die Namen *Ófnir* und *Sváfnir* (FALK 1924:23; 26 f.), die oben erwähnte Stelle Ys.7, durch eine Kenning EGILs (Skj B I 38:6), wo die Poesie *markar hœings maka bolstrverð* " ' der Lohn für das Lager (Beilager) des der Schlange Gleichenden' (eigentl. 'Lachs des Waldes'), d.h. des schlangengestaltigen Óðinn" (JÓNSSON zit. bei UNWERTH 1911:117), genannt wird.

Die Langobarden sollen Wodan in Gestalt eines Schlangenbildes verehrt haben (HAUCK 1957a:8 / MGH SS rer. langob. 557 ff.; 561 f. / VON DER LEYEN 1920:39).

HAUCKs Interpretation des alemannischen Beschlags von Vindonissa aus dem 7. Jh. (1957a:8 f.; Taf. II Abb. 3) als Abbildung eines den schlangengestaltigen Odin im dramatisierten Metraubmythos verkörpernden Tänzers mit "Schlangenartiger Kopfbedeckung" [97] bringt zwar interessante Aspekte ins Spiel, scheint aber doch recht gewagt, da das Bild sonst keine Hinweise auf diesen Mythos liefert.

Eine Zustimmung zu HAUCKs Deutung des Brakteaten von Vindum (1972:60 ff. Abb. 5a/b, Fig. 12a/b) als "Gott-Schlangen-Amulett" 663 f.) hängt allein davon ab, ob man gewillt ist, das von ihm als Schlange interpretierte Gebilde, in welches der dargestellte Kopf halswärts mündet, als solche zu erkennen.

Odin in Schlangengestalt ist also nichts Ungewöhnliches. Welche Bedeutung kann nun die Schlange in unserem Mythos haben? Nahm der Gott ihre Gestalt an, um besser in den Berg zu kommen, aus Zweckmäßigkeit etwa (UHLAND VI 1868:217 f.)? Oder sagt die Schlange etwas aus über die Geschichte selbst?

Um der Beantwortung dieser Frage näher zu kommen, haben wir kurz zu untersuchen, welche Bedeutung des Auftreten einer Schlange im Mythos besitzen kann.

Wegen ihrer Form und Erdgebundenheit ist die Schlange (in zahlreichen Mythen vieler Völker) Jenseitstier par excellence [98]; in dieser Funktion und ihrer phallischen Gestalt wegen hat sie enge Beziehung zur Fruchtbarkeit und zu vegetativen Kulten (Hieros Gamos) [99]. Als chthonisches Tier, wegen ihrer Fähigkeit zur Häutung, d.h. Verjüngung, und ihrer Kenntnis der Heilkräuter (Lebenskraut!) hält man sie für unsterblich [100] und heilkräftig (Äskulapstab!). Bei zahlreichen Völkern gilt

die Schlange als Symbol der Seele : während des Schlafes z.B. verläßt diese in Schlangengestalt den Mund des Menschen.

Sie hat Beziehung zum Wasser und zum gesamten Komplex Lebensbaum-Lebenswasser [101], im Märchen hütet sie, bzw. ein Drache, das kostbare Wasser des Lebens (WÜNSCHE 1905:90 / BOLTE-POLIVKA II 395). Durch ihre enge Beziehung zum Totenreich ist die Schlange auch Weisheits- und Orakeltier [102].

Schließlich ist Schlangensymbolik- und verwandlung, wenn auch eher selten, im Schamanismus belegt, besonders im finnischen und lappischen [103].

In der Sonderform des "Drachen" nimmt die Schlange eine ganz bestimmte Stellung in der Kosmologie zahlreicher Völker ein, wo sie das Chaos verkörpert; am Neujahrstag wird dann dieser Chaosdrache vom König besiegt (rituelle Kämpfe) und der Kosmos neu geschaffen. Thors Kämpfe mit der Midgardschlange dürften diesem Typus angehören (vgl. ELIADE 1954:274 und 1957a:29).

Das Auftreten der Schlange im Mythos scheint also, abgesehen von ihrer Funktion als Chaosrepräsentant, auf den Bereich des Chthonischen zu deuten, paßt demnach gut zum "Totenführer Odin".

Ist Odins Abenteuer also eine Reise in die Andere Welt, vielleicht schamanistisch geprägt? Vergleichbar der Fahrt Väinämöinens nach Tuonela? Auch der finnische Dichter- und Zaubergott (HAAVIO 1952:10 ff.) nimmt dort die Gestalt einer Schlange an, um sich im Totenreich angemessen fortzubewegen (ib. 103 / Kalevala XVI 369/370).

Oder haben wir eher an einen Einfluß der agrarischen Zagreus-Mythe zu denken, wo Zeus in Form einer Schlange zu Persephone in die Höhle eindringt (DE VRIES II 69)?

Die Schlange paßt aber auch in den Kreis der zahlreichen Lebenswasser-Mythen und -Märchen.

Worauf deutet nun Odins zweite Gestalt, die des Adlers?

cc) Odin als Adler.

Auch die Adlergestalt, in der der metbeladene Gott dem Riesen Suttung entflieht, ist für Odin mehrfach bezeugt. Aber Odin erscheint auch in Gestalt anderer (Raub-)Vögel.

Als Falke entfliegt er den Schwerthieben König Heidreks (Herv. s. 12, Ü: Thule 2:165). Diese Flucht in Vogelgestalt hat eine Parallele im Thjazimythos, wo Loki in Gestalt eines Falken mit der in eine Nuß verwandelten Idunn dem Riesenreich entkommt. Sollte eine Beziehung zwischen beiden Mythen bestehen (vgl. DE VRIES II 139 / SCHNEIDER 1936:39)?

Die Odinsheiti *Geirløgnir*, *Ginnarr*, *Ólgr* sowie *Ørn* und *Viðhrimnir* weisen auf Habichts- und Adlerverwandlung hin (DE VRIES II 64 / FALK 1924:12 f, 23,33).

Der Name *Arnhøfði* "der Adlerhäuptige" deutet einerseits auf den verbreiteten Typus der tierköpfigen Götter (Horus!), hat andererseits sein reales Gegenstück in den zahlreichen germanischen Vogelhelmen, die nach HAUCKs Annahme ursprünlich eine (schamanistische) Kulttracht waren (HÖFLER 1972b [ZfdA 101] 166 f.).

Die germanische Mythologie (im folgenden vgl. BECK "Adler" in HOOPS RL 2. Aufl. I 1:80 ff.) kennt den Adler in der Funktion des Walstattvogels auf gotländischen Bildsteinen (vgl. HAUCK 1954:33); als schreienden Leichenschlinger über der sich aufbäumenden Midgardschlange im Ragnarök nimmt der Adler eschatologische Dimensionen an (Vsp. 50; vgl. den adlergestaltigen Windriesen *Hræsvelgr* "Leichenverschlinger" in Vm. 37).

In zahllosen Adlerfibeln und -spangen hat das wohl aus "vorderasiatisch-mesopotamischen Traditionen" stammende Motiv (BECK in HOOPS 82) seit dem 5./6. Jh. durch die Goten im gesamten germanischen Raum Verbreitung gefunden.

Nun fragt es sich wiederum (falls wir die Adlerverwandlung nicht einfach nur der Zweckmäßigkeit entsprungen halten), ob uns das Vorkommen des Adlers irgendwelche Hinweise auf die Herkunft und Bedeutung des Metraubmythos liefern kann.

Welche Rolle spielt dieser Raubvogel also in Mythologie und Volksglauben?

Obwohl Adler und Schlange als erbitterte Feinde gelten (HDA I 1927:181 / H. ZIMMER 1951:82-87), haben sie - mythologisch gesehen - vieles gemeinsam : Wie der Schlange rühmt man auch dem Adler Weisheit, mantische und magische Kräfte nach [104]. Er bzw. der Vogel überhaupt gilt als Seelentier, Symbol der Psyche (Hugin und Munin!) und Psychopompos [105].

Im Schamanismus spielt der Adler eine ganz beherrschende Rolle, sei es als Bringer des Schamanentums überhaupt, als "Vater" des Schamanen, als unentbehrlicher Hilfsgeist auf Jenseitsreisen, oder als Gestalt, die der Schamane selbst annimmt (Vogeltracht! Vogeltanz!) [106].

Als Antipode der Schlange sitzt der Adler im Geäst des Weltbaums, besonders bei Nordeurasiern und Germanen [107].

Obgleich Himmels- und Sonnentier, hat der Adler Beziehung zum Jenseits [108] (- vielleicht wegen seiner Verbindung zum Lebenswasser-Lebensbaum-Komplex), z.B. im Psychemärchen schöpft er für Psyche Wasser aus der von Ungeheuern bewachten Quelle des Styx (APULEIUS VI 15; s.u.91 f),der Unsterbliche gilt als Verjüngungssymbol (RECH I 1966:201). Darüber hinaus ist der stolze Raubvogel als Begleiter der höchsten Gottheiten auch Symbol des Königtums und der Herrschaft, er ist häufiges Wappentier in der Heraldik [109].

Als "Dolmetscher des Himmels" (RECH I 1966:194) sind Vögel Vermittler zwischen Göttern und Menschen. Aus dieser Eigenschaft leiten sich vielleicht auch die Vorstellung vom vogelgestaltigen Kulturheros her (besonders bei nordamerikanischen Indianern, VON DER LEYEN 1955:9), als Bringer des Wassers und des Feuers (s.u. 69 f.), bei Indern und Griechen in Verbindung mit dem Raub des Göttertranks (vgl. A. KUHN 1886). Welche Schlüsse lassen sich aus diesem weiten Funktionsbereich für unseren Mythos ziehen?

Die Adlergestalt des flüchtenden Gottes könnte - bei Odins sonstigen schamanistischen Bezügen (Ys.7) - sehr wohl ein Hinweis auf eine schamanistisch geprägte Jenseitsreise sein.

Andererseits scheinen indische und griechische Mythen vom Raub des Göttertranks durch einen adlergestaltigen Gott, aber auch Sagen von Wasser- und Feuerraub durch einen Vogel (-gestaltigen Kulturbringer) engstens verwandt.

Die Beziehung des Adlers zum Lebenswasser-Lebensbaum-Komplex läßt schließlich auch an einen Einfluß der Lebenswasser-Mythen und -Märchen denken.

c) Die Verführung (Wie?-Aspekt).

Schlangengestaltig kriecht Odin zu Gunnlöd, der Hüterin des kostbaren Trankes, in den Berg hinein, gewinnt die Liebe des Mädchens und schläft drei Nächte bei ihr. Als Lohn gewährt sie ihm drei Schluck Met. Kaum im Besitz des Trankes, entflieht er als Adler, die Getäuschte traurig zurücklassend.

Wie ist dieses Motiv zu beurteilen? Geht es um pure List Odins, um ein "galantes Abenteuer" - oder verbergen sich hier tiefere Hintergründe? Gehört die Episode primär zur Fabel des Mythos (ist also unmittelbar mit dem Raubmotiv verbunden) oder handelt es sich um eine sekundäre Zutat, vielleicht gar um ein bloßes novellistisches Motiv?

Zunächst sei festgestellt, daß dieses Liebesabenteuer Odins durchaus Gegenstücke besitzt : Im Hárbarzljóð 16 ff. rühmt er sich seiner galanten Abenteuer : bei allen 7 Töchtern Fjolwars habe er geschlafen. Durch Liebeszauber gewinnt er Rinda (vgl. KORMÁKs Kenning *seið Yggs till Rindar*, Skj B I

69:3) [110]; sein Werben um Billings Tochter freilich (Hâv. 96-102) setzt Odin dem Spott und der Lächerlichkeit aus [111]. Während diese Episode "ein auf Odin übertragener, zugewanderter mittelalterlicher Schwank" ist (KLINGENBERG 1972:122), hat die Verführung Rindas einen religiösen Hintergrund : die Erzeugung eines Rächers für Baldr.

Wie ist hier das Erlebnis mit Gunnlöd einzuordnen?

Die Betörung der Wächterin ist zwar taktisch klug, doch nicht die einzig denkbare Art der Erlistung des Trankes (vgl. Indianermythen). Natürlich könnte auch hier ein mittelalterliches Schwankmotiv dem beliebten Mythos angegliedert, vom christlichen Schreiber der heidnische Göttervater zudem als skrupellos und betrügerisch angeprangert worden sein.

Andererseits sollte eine Liebesvereinigung auf höchster göttlicher Ebene doch zu denken geben : Könnte nicht auch "ein uraltes religionsgeschichtliches Motiv" hinter dieser "im Stile der Zeit novellistisch verflachten" Episode stecken (HAUER 1940:103 / vgl. F.R. SCHRÖDER 1967 [GRM 48] 4), ein Hieros Gamos nämlich, ursprünglich kultisch ausgeführt? "Den sakralen Charakter zeigen schon die drei Nächte, die Odin bei Gunnlöd verbringt und die drei Züge von dem Met, den sie ihm schenkt. Die drei Becher heiligen Trankes sind uralter Opferbrauch im Indogermanischen ..."(HAUER 1940:103). Die Heilige Hochzeit jedoch gehört in den Bereich agrarischer Riten - und damit scheint das Odins-Abenteuer freilich nichts zu schaffen zu haben.

Sollte der Zagreus-Mythos (Schlangengestalt des Gottes, Verführung in einer Höhle = Unterwelt) oder das Motiv der "Todeshochzeit" (Elbentrunk, Verführung, Unterwelt) eingewirkt haben (s.u. 94 ff.)? Fragen über Fragen. Erst der Vergleich mit außergermanischem Material kann das Problem der Funktion und Herkunft der Liebesszene Odin-Gunnlöd einer Antwort näherbringen.

2. Der Trank aus dem Berge (Was?-Wo? - Aspekt).

a) *Hnitbjǫrg* (Wo?)

Hinter dem Namen des Berges, in dem Suttung den Met eingeschlossen hält, mag sich, wie OLRIK 1925 dies wahrscheinlich gemacht hat, die weitverbreitete Vorstellung von den zusammenschlagenden Felsen ("Symplegaden") verbergen, hinter denen ein Riese oder Ungeheuer (einen Schatz oder) das Wasser des Lebens bewacht. Dieses nur zu bestimmten Zeiten sich öffnende Felsentor gilt häufig als Eingang in das Totenreich [112], das dem Ein- oder Austretenden die Fersen abzuquetschen droht (OLRIK 1925:237 / WÜNSCHE 1905:90 / vgl. BOLTE-POLIVKA II:395).

Wiederum sehen wir uns, wenn OLRIKs Deutung richtig ist, in den Kreis von Jenseitsvorstellungen verwiesen. Wird also der Trank ursprünglich aus der Unterwelt geholt, ähnlich dem Lebenswasser im Märchen - steckt hinter dem Raub des Dichtermet in Wirklichkeit ein Märchenmotiv? [113] Oder aber haben wir uns das Versteck des Göttertrankes eher im Himmel zu denken, so wie man etwa die himmlische Natur des Soma und des Nektar rühmt?

b) *Óðrœrir* (Was?)

Allein der germanische Name des Trankes *Óðrœrir* , d.h. wörtlich "Wut-Aufrührer", "Wut-Erreger", verweist diesen in den Bereich der Ekstase und Ergriffenheit des Schaffenden. Der Dichter des germanischen Altertums betrachtete offenbar den Trank Odins als Inspiration verleihendes Medium (s.u. 181 ff.).

Wenn wir jedoch dem Mythos die Möglichkeit einer Entwicklung nicht absprechen wollen, so muß uns die Frage nach ursprünglicher Art und Funktion des geraubten Trankes beschäftigen.

War das geraubte Gut immer schon *Óð-rœrir*, Dichtertrank? Oder wurde er erst dazu, als sich die Skalden des Mythos annahmen? Hatte der Trank schon immer berauschende Wirkung oder wurde in einer früheren, unbekannten Fassung des Mythos nur einfaches Wasser geholt wie in den zahlreichen Märchen primitiver Völker? Eine zunehmende Kultivierung könnte der Grund für eine solche Entwicklung des Raubgutes gewesen sein - vom Wasser zum Dichtertrank, immerhin ein weiter Weg (vgl. OLRIK 1925:240).

Falls der Ort des Verstecks, *Hnitbjǫrg*, wirklich Unterweltsvorstellungen impliziert, könnte der Trank - nach einer Kenning "*Hnitbjarga lǫgr*" (SnE 83), also eng an diesen Berg geknüpft - ursprünglich das Lebenswasser gewesen sein, dessen Erwerb in Märchen und Mythen ja häufig an eine Jenseitsreise gebunden ist.

Falls wir eine dieser Möglichkeiten oder gar die einer Entwicklungslinie (Wasser - Rauschtrank - Dichtermet) einräumen wollen (vgl. OLRIK 1925:240), ergibt sich die Frage, was die mythische Transformierung des Lebenswassers, Wassers, Rauschtranks etc. zum Dichtermet veranlaßt haben könnte?

Ist hier an eine Übernahme fremden Mythengutes oder eine sonstige Beeinflussung von außen, an eine Höherentwicklung der eigenen Kultur zu denken? Oder lebte der Grundmythos ursprünglich in verschiedenen Bevölkerungskreisen (Priester, Adelige, Bauern) mit verschiedenen Inhalten - daß also z.B. die Bauern den Raub des Wassers oder Rauschtranks kannten, die Adeligen den des Dichtertrankes, die Priester den des Lebenswassers?

3. Die Beraubten (Wem? - Aspekt).

a) Suttung.

Odin raubt den Met aus dem Besitz des Suttung, der ihn von

den Zwergen als Vaterbuße erhalten und seiner Tochter in Verwahr gegeben hatte.

Die Etymologie des Riesennamens ist noch immer unklar, nach NOREEN leitet sich *Suttungr* ab von *suþþungr* "von Trank beschwert" (þþ> tt), bezeichnet also den Riesen als Fresser und Säufer; Finnur JONSSON vergleicht norw. *sutta* "sich rasch und schnell vorwärtsbewegen" und *suttande* "gewaltig" (beide zit. in DE VRIES WB 1961:563) [114].

Eine etymologische und semantische Beziehung zu *Surtr* muß wohl abgelehnt werden [115]. Dennoch dürfen wir auch Suttung bzw. die Riesen überhaupt mit Unterweltsgedanken verbinden : Suttung haust im *Hnitbjǫrg*, dessen Tor, wie OLRIK 1925 gezeigt hat, wahrscheinlich Eingang zur Anderen Welt ist; vgl. dazu Skírnismál 35, 1-3, wo Skírnir die prüde Gerd verflucht, sie solle, wenn sie Freys Werbung nicht erhöre, zu ewiger Jungfernschaft verdammt sein und dem Thursen Hrímgrímnir "an des Todesreiches Tor" gehören [116].

Ist diese Unterweltsbeziehung [117] (vgl. SCHNEIDER 1936:38) ein Hinweis auf einen ursprünglichen Raub des Lebenswassers?

Was bedeutet die Tatsache, daß der Rauschtrank, der Göttertrank oder das Lebenswasser den Riesen, d.h. den Chaosmächten und schlimmsten Feinden der Götter abgerungen werden muß? (In völkerkundlichen Mythen ist dagegen oft der höchste Gott selbst der Bestohlene!)

Ist Suttung überhaupt eine primäre Gestalt? Oder wurde er und das Motiv der Verfolgung des Räubers aus anderen Mythen, z.B. dem Thjazimythos übernommen (vgl. SCHNEIDER 1936:39)? Ist das Motiv der Verfolgung überhaupt ursprünglich, oder gibt es andere Möglichkeiten des Bestohlenen, seinen Unmut zu äußern (Bestrafung, Entzug sonstiger Güter etc.)?

b) *Gunnlǫð*.

Hat die von Odin so schmählich hintergangene Riesentochter Gunnlöd wirklich, wie PHILIPPSON (1953:52) schrieb, " ... nur eine passive Rolle in dem Roman und keinerlei religiöse Bedeutung"? Ist ihre Figur Ausschmückung, Rankenwerk dichterischer Phantasie - angeregt durch andere erotische Abenteuer Odins? Oder gehört sie vielmehr zum festen Bestandteil des Mythos? [118)]

"Der Name *Gunnlǫð*, als Privatname nicht bezeugt, ist appellativisch durchsichtig mit altnord. *gunnr*, *guðr* 'Kampf' und *lǫð* 'Einladung' " (KLINGENBERG 1972:121), bedeutet also "die zum Kampf Ladende" [119)] - scheint daher eher einen Walkürennamen als den einer Riesin zu bezeichnen (vgl. NINCK 1935:327). Hatte Gunnlöd vielleicht mit dem Namen ursprünglich auch Walkürenfunktion? Gehört sie zum Typus der "trankspendenden Walküre", der etwa so zahlreich auf gotländischen Bildsteinen vertreten ist (LINDQVIST 1941:Fig. 85,141,182)? Oder gleicht sie Sigrdrífa, die Sigurd ein Horn voll Glücksrunen reicht?

Oder gehört sie zum "Kalypso-Typ", jenen Huldren und Feen, hinter denen sich die Todesgöttin verbirgt, die den Menschen durch den "Elbentrunk" verführt und ihn in einer "Todeshochzeit" ganz ihrem finsteren Reich eingliedert (vgl. HERRMANN 1922: 588 ff., bes. 590)? Schließlich und endlich gehen alle Variationen auf ein Grundthema zurück und weisen in jedem Fall auf chthonisches Gedankengut (GÜNTERT 1919 passim).

Die trankreichende Göttin begegnet uns auch im Keltischen, z.B. in Gestalt der Medb, die dem rechtmäßigen König mit dem roten Bier auch die Herrschaft verleiht (s.o. 16 ff.), oder ähnlich auf skythischen Abbildungen, die einen Mann zeigen, der von einer göttlichen Frauengestalt ein Rhyton entgegennimmt (ROSTOVTZEFF 1922:Plate XXIII, bes. Abb. 1 und 4).

Die Szene des Trankreichens in Háv. 105 scheint merkwürdig ähnlich - sollten vielleicht beide Darstellungen auf eine Grundform zurückgehen (Überreichen des Lebenswassers?) [120)]?

Schließlich könnte die Gunnlödfigur dem Typus "hilfreiche Frau" angehören, wie er schon im babylonischen Epos von Gilgamesch vorkommt (ELIADE 1954:330), dann in Lebenswassermärchen durch die von einem Drachen gefangen gehaltene Prinzessin verkörpert wird, die dem Prinzen Lebenswasser schöpfen hilft (WÜNSCHE 1905:90 / KHM 97,57), oder auch der Mutter oder Frau des Riesen (oder Teufels) im Menschenfressermärchen, die den Eindringling vor ihrem Gatten oder Sohn in Schutz nimmt und behilflich ist, das Erwünschte, z.B. die drei Goldenen Haare des Teufels, zu erhalten (vgl. Hym. / BOLTE-POLIVKA I 276ff. und III 12 / KHM 29 und 125).

Erwägenswert ist auch die Möglichkeit, daß Gunnlöd zum Typus "überlistete Wächterin" zählt, wie er besonders häufig im nordamerikanischen Indianermärchen vorkommt.

Wir sehen, jede Szene, jede Figur des Mythos birgt alles in allem eine Fülle von Interpretationsmöglichkeiten in sich. Es soll Aufgabe der nächsten Kapitel sein, durch Vergleich mit ähnlichem Mythengut anderer Völker jeweils diejenigen mit dem größten Wahrscheinlichkeitsgehalt herauszufinden.

III. BERECHTIGUNG DER VERGLEICHENDEN METHODE.

1. Warum Vergleich?

Wie wir sahen, ist die Zahl der die Einzelelemente betreffenden Interpretationsmöglichkeiten nicht gerade gering. Die germanischen Quellen lassen fast alle Fragen offen - (HEUSLER spricht von "stummen und mehrdeutigen Zeugnissen", RGG II 1928:1062), von hier ist keine Lösung der aufgeworfenen Probleme zu erwarten. Wir sehen uns also auf den Vergleich mit außergermanischem Material verwiesen [121)].

Dieser Vergleich kann nicht nur Aufschlüsse liefern über kulturhistorische Zusammenhänge wie Bewahrung und Weiterbildung ererbten Kulturgutes (vgl. DE VRIES I 73 f., bes.75) und Lehnbeziehungen unserer Vorfahren zu Nachbarvölkern, bzw. Übernahme fremder Vorstellungen, sondern auch, falls solche historischen Beziehungen als Faktum erwiesen sind, über den Charakter des Volkes selbst Auskunft geben [122], nämlich durch Betrachtung des übernommenen Ideen- oder Materialgutes sowie seiner Verarbeitung und Anpassung (Akkulturation) [123].

Es kann hier nicht darum gehen, Zug für Zug des Metraubmythos aus anderen, etwa griechischen, ägyptischen oder sonstigen Mythen herzuleiten oder in Parallele zu setzen (wie SCHÜCK 1904 und KRAPPE 1928 dies praktizierten), denn es muß einerseits mit der weitgehenden Bewahrung idg. Erbes gerechnet werden, andererseits mit dem Einfluß mehrerer Quellen und damit, daß die Germanen das "angebotene" Material ihrem eigenen Weltbild entsprechend auswählten ("kulturelle Siebung", MÜHLMANN 1938:193) und mehr oder weniger umformten. Was wir (in Schrift- und Bildzeugnis) vor uns haben, ist z.T. das Ergebnis jener frühen Akkulturationsprozesse, dazu schon von bestimmten Persönlichkeiten individuell gestaltet (SNORRI !).

Darüber hinaus hilft der Vergleich ähnlicher religiöser Phänomene [124] bei verschiedenen Völkern (ohne Rücksicht auf historische und genetische Zusammenhänge) bei der Erstellung eines "Typus" [125], wobei wiederum, nämlich durch die jeweiligen Variationsformen des "Typus", Licht auf die besondere Eigenart der betreffenden Kultur fällt.

2. Vergleichsmaterial.

a) Herkunft des Vergleichsmaterials.

Es soll Vergleichsmaterial aus folgenden Gebieten herangezogen werden :

aa) Aus dem germanischen Raum;

bb) unter den Nachbarvölkern der Germanen verdienen besonders Finnen, Esten, Livländer und auch Lappen Beachtung, da hier uralte, schon vor der Christianisierung übernommene germanische Glaubensvorstellungen und -praktiken teilweise bis ins 20. Jh. weiterlebten (vgl. GÜNTERT 1919:45 ff.);

cc) vom religiösen-Gut idg. Völker gebührt den indischen Zeugnissen unsere besondere Aufmerksamkeit [126].

dd) Darüberhinaus kann die Betrachtung nicht-indogermanischen, ethnologischen Materials wertvolle Aufschlüsse liefern : besonderes Gewicht kommt den Glaubensvorstellungen der mittel- und nordasiatischen Völker zu, die ursprünglich den Indogermanen benachbart waren und vielleicht sogar "Entwicklungsstufen der Indogermanen" anzeigen (MEULI 1935:139), aber auch vorderasiatisches Glaubensgut, das in reichem Strom nach Asien und Europa gedrungen ist, muß berücksichtigt werden (DE VRIES I 73 f.), ebenso wie Mythen und Märchen alter und rezenter Ethnien [127].

b) Art des Vergleichsmaterials.

Zum Vergleich werden herangezogen :

aa) Raubmythen (Wie? - Aspekt);

bb) Unterweltsfahrten (Wie? - Aspekt), da sich hinter Odins Abenteuer eine Jenseitsreise verbergen könnte;

cc) Lebenswasser-Überlieferungen (Was? - Aspekt), da der Rauschtrank und Dichtertrank der Germanen möglicherweise mit dem Lebenswasser verwandt ist.

3. Verhältnis des germanischen Mythos zu den entsprechenden idg. und ethnologischen Parallelen. Sondierung der Möglichkeiten.

Vorbemerkeung : Vergleichskriterien.

Vorausgeschickt seien zunächst die Kriterien für die Feststellung eines historischen Zusammenhangs paralleler Kulturerscheinungen (1 und 2 vgl. MÜHLMANN 1938:175 ff.), bzw. für ihre autochthone Entstehung.

1. Allgemeine Wahrscheinlichkeit. Je geringer der zeitliche und räumliche Abstand und je umfangreicher historische und kulturelle Verbindungen zwischen zwei Kulturen sind, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit eines historischen Zusammenhangs ihrer kulturellen Äußerungen. (Dieses Kriterium kann natürlich nur zur Anwendung kommen, wenn etwas über derlei Kulturbeziehungen bekannt ist).

2. Markantheit eines Motivs (nach MÜHLMANN 1938:177 "Kriterium der historischen Vergleichsrelevanz"). Je markanter, eigenartiger, seltener ein in zwei Kulturen auftretendes Motiv ist, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit eines historischen Zusammenhangs (MÜHLMANN ib. "Je verbreiteter und häufiger eine Kulturerscheinung überhaupt auf der Erde ist, umso wahrscheinlicher wird ihr beiderseitiges Auftreten in zwei Vergleichsgebieten oder -zeiten auf selbständiger Entstehung beruhen.").

3. Bildung von Komplexen. Je komplexer ein in Parallelen auftretendes Kulturgebilde ist, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit eines historischen Zusammenhangs beider Kulturen; d.h. es sollten nicht nur eine möglichst große Anzahl von Einzelelementen zusammenstimmen (Quantitätskriterium GRÄBNERs), sondern diese Elemente sollten auch ein sinnvoll koordiniertes System bilden.

Wesentlich scheint mir MÜHLMANNs gegen GRÄBNERs Formkriterium gerichteter Hinweis, "daß wir von allen kulturellen Übertragungen nur einen Bruchteil wirklich erfassen können, nämlich den Bruchteil der Fälle, in denen das übertragene Phänomen sich so wenig wandelte, daß es wiedererkennbar ist, d.h. daß die Form erhalten blieb." (1938:179)

a) Germanisch-indogermanisches Material.

Wenn wir uns nun über das Verhältnis des germanischen Mythos vom Raub des Dichtermets zu entsprechenden idg. und ethnologischen Parallelen klarzuwerden versuchen, haben wir wiederum mit verschiedenen Möglichkeiten zu rechnen.

aa) Ursprüngliche Einheit.

Was das Verhältnis der germanischen Version zu ähnlichen Mythen anderer idg. Völker betrifft, so ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß alle Varianten auf eine gemeinsame idg. Urform zurückgehen. Durch verschiedenartige Einflüsse, denen dieser Urmythos nach der Trennung bei den Teilstämmen ausgesetzt war (z.B. aus dem Vorderen Orient durch zeitweilige Nachbarschaft der Arier zu den Semiten), hätte er dann die für jede Kultur [128] charakteristischen Züge angenommen. Die erhaltenen Varianten ließen sich jedoch in diesem Fall als ursprünglich identisch erkennen.

Aus diesem Sachverhalt würde sich die Frage ergeben, welche Form die ursprünglichste ist - die griechische, indische oder germanische? und welche Varianten einander am nächsten stehen.

bb) Migration.

Als zweite Erklärungsmöglichkeit der Mythenparallelen unter idg. Völkern ergäbe sich die Migration, die Ausbreitung des Raubmotivs von einem Ort. Diese Möglichkeit impliziert Fragen nach dem Ausbreitungszentrum, der Zeit der Wanderung, nach Form und Gehalt des Kernmythos sowie nach der Eigenart der einzelnen Varianten.

cc) Autochthone Entstehung.

Prinzipiell muß auch die Möglichkeit einer autochthonen Entstehung des Raubmythos an verschiedenen Orten in Erwägung gezogen werden. Die Ursache dieser gleichartigen Sonderentwicklung müßte dann etwa im Sinne von BASTIANs "Elementargedanken" erklärt werden (vgl. A 13o), also in einem gleichen "Weltbild" des idg. Stammvolkes, das sich auch nach der Trennung noch in kulturellen Äußerungen von großer Ähnlichkeit manifestierte, zu suchen sein [129].

b) Germanisch-ethnologisches Material.

aa) Ursprüngliche Einheit.

Was nun das Verhältnis des germanischen Mythos zu parallel erscheinenden Erzählungen primitiver Ethnien angeht, so ist zumindest in einigen Fällen ursprüngliche Verwandtschaft in vorhistorischer Zeit nicht völlig ausgeschlossen, wenn auch noch nicht beweisbar. Wir wissen über früheste Völkerwanderungen (z.B. über die Beringstraße) viel zu wenig, um echte Aussagen treffen zu können.

bb) Migration.

Auch im Vergleich des germanischen und ethnologischen Materials muß mit der Möglichkeit einer Migration hier wie dort auftretender Motive gerechnet werden. Es können weltweit verbreitete Kulturerscheinungen und Motive existieren, die die Indogermanen mit anderen Völkern gemeinsam hatten. Andererseits könnten auch Motive anderer Kulturen in idg. Mythengut eingedrungen, oder idg. Erzählgut von den übrigen entlehnt worden sein.

cc) Autochthone Entstehung.

Schließlich muß die Möglichkeit einer autochthonen Entstehung von Mythen und Einzelmotiven geprüft werden, ob der Zufall dafür verantwortlich ist oder aber eine gleichartig veranlagte Psyche der Menschen [130], d.h. die von C.G. JUNG angenommenen seelischen Archetypen (vgl. HÖFLER 1973:243).

Endlich wird sehr häufig der Fall eintreten, daß eine Entscheidung zugunsten von Migration oder Parallelentstehung wegen der Begrenztheit der Mittel und der geringen Kenntnis, die wir von jenen fernen Übertragungsprozessen besitzen, einfach unmöglich ist.

B. AUSSERGERMANISCHE PARALLELEN ZUM MYTHOS VOM RAUB DES DICHTERMETS.

I. <u>VERGLEICHSMATERIAL BEI AUSSERINDOGERMANISCHEN VÖLKERN.</u>

1. Methodisches.

a) Wozu überhaupt ethnologisches Vergleichsmaterial?

Hat die Heranziehung nichtindogermanischen Materials überhaupt eine Berechtigung oder sollte sich die germanische Kulturwissenschaft nicht besser auf den Vergleich mit idg. Material - wo eine Verwandtschaft hinlänglich gesichert ist - begnügen?

Mir erschiene es unwissenschaftlich, jede Möglichkeit einer historischen Verwandtschaft zwischen germanischen Mythen und denen primitiver Ethnien von vorneherein einfach auszuschalten. Frappante Übereinstimmungen verlangen nach einer Erklärung und sind nicht einfach schweigend zu übergehen.

Von zahlreichen Religionswissenschaftlern wird heute das von der Ethnologie erbrachte Material in verstärktem Maße zum Vergleich herangezogen, denn es haben sich bei sog. Naturvölkern, besonders in Rückzugsgebieten, religiöse Vorstellungen und Praktiken erhalten, die den Zivilisierteren längst abhanden gekommen sind, deren Kenntnis aber wichtig ist zum tieferen Verständnis der kulturellen und historischen Entwicklung auch der abendländischen Zivilisation, ja zum Verstehen des menschlichen Wesens überhaupt [131].

Schließlich ist es zur Erstellung eines bestimmten "Typus" unumgänglich, möglichst zahlreiche Varianten festzustellen.

b) Prinzipieller Einwand bezüglich der Beschränktheit unserer Mittel.

Trotz der prinzipiellen Bereitschaft, weitreichendes ethnologisches Material miteinzubeziehen, müssen wir uns im Rahmen dieser Arbeit auf eine kleine Auswahl von Parallelen beschränken. Dazu zwingt uns schon die Fülle des Materials. Außerdem muß hier auf die eigentlich notwendige Untersuchung des jeweiligen kulturellen Hintergrundes verzichtet werden (vgl. HIRSCHMANN 1940:79).

So müßte das gleiche Motiv, abhängig vom kulturell-sozialen Gefüge des bestimmten Volkes, unter Umständen verschieden gewertet werden.

Es ist leicht einzusehen, daß wir bezüglich der Feststellung historisch-genetischer Verwandtschaft ohne genaue Kenntnis der Basiskulturen keine absoluten Aussagen treffen können (- was freilich auch nicht Ziel dieser Arbeit sein kann).

c) Vorgangsweise.

Das so weit verbreitete wie variantenreich Feuer-, Wasser- und Getreideraubmotiv wurde unter Berücksichtigung der von

FRAZER 1930 geleisteten Arbeit nach der Art des Raubvorgangs in fünf Grundtypen eingeteilt - (vorerst) ohne Berücksichtigung des Raubgutes; es zeigt sich nämlich, daß häufig bei einem Ethnos das gleiche Mythenschema z.B. auf den Feuer- wie auf den Wasserraub angewandt wurde.

Als Ergänzung erfolgt jeweils die Angabe des ungefähren Verbreitungsgebietes, soweit es von mir ausfindig gemacht werden konnte, sowie ein besonders markantes Beispiel der betreffenden Gruppe.

Unser Interesse gilt sodann der Frage, welche der fünf Typen für den Vergleich mit der idg. Raubgeschichte in Betracht kommen, und einer Prüfung der Wahrscheinlichkeit eines historisch-genetischen Zusammenhangs.

2. Der Raub des Feuers [132], Wassers und Getreides [133].

a) Typ 1.

aa) Kurzfassung : Raub aus dem Himmel durch einen Vogel [134]. Verletzung des flüchtenden Diebes an Schwanz oder Kralle etc. durch den erzürnten Besitzer des Raubgutes. Häufig verbunden mit aitiologischen Sagen vom Typ : Warum hat die Schwalbe einen gegabelten Schwanz? - Weil sie dort vom Gott X mit einem Pfeil getroffen wurde.

bb) Betrifft : Feuer, Getreide, Gestirne.

cc) Verbreitung : Nordasien (HARVA 1938 [FFC 125] 225), Kalifornische Indianer (GAYTON and NEWMAN 1940:32), Lettland (DÄHNHARDT I 1907:143), Afrika: Dogon (JENSEN 1966:19 f.), Griechen (Prometheus!).

dd) Beispiel : Burjaten (FRAZER 1930:210). Eine Schwalbe stahl das Feuer von Tengri, dem Himmel, und brachte es zur Erde. Tengri war erzürnt und schoß dem flüchtenden Vogel einen Pfeil nach, der ihm den Schwanz in zwei Teile spaltete. Deswegen hat die Schwalbe heute einen gegabelten Schwanz.

b) Typ 2.

aa) Kurzfassung : Eine den Menschen feindlich gesinnte mythische Person (alter Mann, Häuptling, Kannibale, Frau) besitzt das Feuer oder Wasser. Die Tochter des Besitzers bewacht das in einem Gefäß verschlossene, den Menschen vorenthaltene Gut. Der oft vogelgestaltige Kulturheros überlistet die Tochter, bzw. den Besitzer selbst, stiehlt das kostbare Gut und versteckt es auf der Flucht in seinem Körper, um es dann wieder auszustreuen. (Bei Feuerraub oft Verbrennung bestimmter Körperteile, verbunden mit aitiologischer Blickrichtung : Warum hat das Rotkehlchen einen roten Hals? Weil es sich dort beim Feuerraub verbrannt hat.) Keine Verfolgung.

bb) Betrifft : Feuer, Gestirne, Wasser.

cc) Verbreitung : besonders bei nordamerikanischen Indianern, so den Tlingit (VON DER LEYEN 1902:145 ff.), den benachbarten Kvakiutl (BOAS 1910:167), den benachbarten Bella-Bella (BOAS 1932:3 f.; 5), den Menomoni (DÄHNHARDT III 1910:97), den Port-River-Indianern (DÄHNHARDT III 1910:97, bei kalifornischen Indianerstämmen (GAYTON and NEWMAN 1940:28 f.), und den Bilqula (DÄHNHARDT III 1910:115 f.).

dd) Beispiel : Bilqula-Indianer (DÄHNHARDT III 1910:116). Yelth, der Rabe(nmann) war der Freund der Menschen. Der Große Graue Adler war ein großer Häuptling und Hüter des Feuers, der Gestirne und des Wassers. Den Menschen gab er nichts von diesen Gütern, denn er war ihr Feind. Yelth war sein Neffe und haßte ihn. Doch der Adler hatte eine hübsche Tochter, die Yelth umwarb, und da dieser sehr zauberkundig war, liebte ihn das Mädchen. "Bald fand Yelth die Sonne, den Mond, die Sterne, das Feuer und das frische Wasser, und er verließ seine Liebste und stahl seinem Oheim all diese Sachen, legte seine Zauber-Vogelhaut an und flog mit ihnen zum Rauchloch des Zeltes hinaus." Er hängte die Gestirne am Himmel auf und ließ das Wasser fallen, woraus Seen und Flüsse entstanden. Er selbst aber trug von diesem Abenteuer ein schwarzes Gefieder davon.

Es wäre auch noch die Variante zu nennen, in der sich der Räuber in verschiedene kleine Gegenstände verwandelt (Blatt, Forellenei, Grashalm), sich von der Wächterin schlucken und gebären läßt [135], als Kind dann mit dem in einem Kästchen eingeschlossenen Gut spielt, es zerbricht und das wertvolle Gut befreit. (Kvakiutl, Bella-Bella, Tlingit, Bilqula).

c) Typ 3 (nach FRAZER 1930:212 "cooperating animals").

aa) Kurzfassung : Das Feuer ist im Himmel oder bei feindlichen Mächten. Ein Tier nach dem anderen wagt den Versuch, es zu erringen und opfert sein Leben, bis es endlich dem letzten (kleinsten, unscheinbarsten) gelingt.

bb) Betrifft : Feuer.

cc) Verbreitung : Rhodesien (FRAZER 1930:213), Tschuktschen (DÄHNHARDT III 1910:102 f.), Pawnee (ib.), Cherokee (l.c. 104).

dd) Beispiel : Cora-Indianer in Mexico (FRAZER 1930:214). Das Feuer war ursprünglich im Besitz des Leguans; der hatte es, erbost durch einen Familienstreit, mit in den Himmel genommen, so daß die Menschen ohne Feuer waren. Sie baten die Tiere um Hilfe. Ein Tier nach dem anderen opferte bei dem gefährlichen Versuch sein Leben, bis es endlich dem Oppossum gelang, in den Himmel zu klettern und das Feuer einem alten Mann, der gerade schlief, zu entwenden.

d) <u>Typ 4</u> (verwandt mit Typ 3), sog. "Staffellauf der Tiere".

aa) Kurzfassung : Ein Tier übergibt das geraubte Gut an ein anderes, schnelleres; so entkommen die Räuber der Verfolgung.

bb) Betrifft : Feuer.

cc) Verbreitung : Nordamerikanische Indianer (FRAZER 1930:214), südost- und osteuropäischer Raum (DÄHNHARDT I 1907:136-46), Südamerika: Kaingang (BALDUS 1958:122 ff.), Lettland, Frankreich.

Beispiel : Navaho-Indianer in Neumexico (FRAZER 1930:214). Einst als noch die Tiere das Feuer besaßen, und die Menschen nicht, beschlossen einige Tiere, den Menschen zu helfen. Coyote stahl, während die anderen um das Feuer herumspielten, ein wenig Glut und lief damit weg, verfolgt von den bestohlenen Tieren. Als er ermüdet war, übergab er es der Fledermaus, diese dem Eichhörnchen, welche es den Navahos brachte.

e) <u>Typ 5</u> ("Prometheus-Mythologem", JENSEN 1963:145 f.) [136].

aa) Kurzfassung : Ein Tier oder Mensch gelangt an einem Seil, einer wunderbaren Pflanze, Spinnwebe etc. in den Himmel (Motiv der Himmelsleiter; in verschiedenen Fassungen wird der Mensch auch von einem Vogel in den Himmel gebracht) und wird dort mit Speisen aus Getreide, die auf der Erde noch unbekannt sind, bewirtet. Ohne Erlaubnis der Himmelsbewohner entwendet er einige Körner und verbirgt sie in seinem Körper und flieht zur Erde. Der Raub kommt, obwohl der Held auf dem Rückweg verunglückt, den Menschen zugute. Die beraubten Himmelsbewohner aber senden dem Menschen zur Strafe irgendeine Plage.

bb) Betrifft : Getreide.

cc) Verbreitung : Südostasien (OBAYASHI 1964:433-459 / JENSEN 1963:150), Maori (ib.), Südamerika (l.c. 160 f.), Afrika (l.c. 156 ff.).

dd) Beispiel : Süd-Äthiopien (JENSEN 1963:149).
"In früherer Zeit gab es die Körnerfrüchte nicht auf der Erde, sondern nur im Himmel. Dorthin kletterte die Maus an einem Spinnfaden und fraß - meist heimlich, jedenfalls niemals mit ausdrücklicher Billigung der Gottheiten - von der Gerste ..., die sie dort vorfand. Auf dem Rückweg riß der Bindfaden, die Maus fiel einer Frau vor die Füße und platzte auf. Die Frau entdeckte die Körner im Magen der Maus und pflanzte sie ein."

3. Zusammenfassung.

Wir sehen schon aus diesen wenigen Beispielen, daß das Raubmotiv über die ganze Erde verbreitet scheint. Es geht dabei meist um einen Diebstahl aus dem Himmel oder um die Beraubung von feindlichen mythischen Mächten. Raub aus dem Totenreich scheint zumindest sehr selten zu sein. Die Frage, ob der gewaltsame Erwerb des gewünschten Gutes die einzige Möglichkeit ist, muß verneint werden - Feuer oder Wasser als Geschenk eines gütigen Gottes kommt ebenfalls vor, ist freilich weitaus seltener als der Raub (vgl. FRAZER 1930:85; 110).

Was das Raubgut angeht, so nimmt das Feuer die erste Stelle ein, Wasser ist seltener, kann oft mit dem Feuer nach dem gleichen Schema alternieren. Nicht ein einziges Mal fanden wir außerhalb des idg. Raumes den Raub eines Rauschtranks, ebenso fehlte das Lebenswasser (was natürlich noch kein Beweis für das Fehlen dieser Möglichkeiten überhaupt ist).

Das Motiv "flüchtender Dieb und Verfolger in Vogelgestalt" wurde in dieser Form nicht angetroffen, in Typ 1 erscheint statt des Verfolgungsmotivs das des Nachschießens eines Pfeiles etc. und der Verletzung des Diebes.

Die Tochter des Besitzers als Wächterin sowie ihre Überlistung begegnete nur in Typ 2. Auch das Verbergen des geraubten Gutes im eigenen Körper sowie das nachherige Wiederausspeien ist charakteristisch für Typ 2.

Für den Vergleich mit dem germanischen Mythos sind also besonders Typ 1 und 2 geeignet, vor allen in Typ 2 lassen sich nahezu alle Motive des Metraubmythos wiederfinden.

II. INDIEN : DER RAUB DES SOMA.

Wohl bei keinem außergermanischen Volk hat der kultische Trank eine solche Bedeutung erlangt wie der Soma bei den vedischen [137] Indern - vor allem sind wir nirgends so ausgezeichnet darüber unterrichtet. Es scheint mir deshalb gerechtfertigt, dem indischen Soma die größte Aufmerksamkeit zu schenken (- ein Unternehmen, das einer Nicht-Indologin freilich immer unvollkommen geraten wird) [138].

1. Der Somaraub im RV [139].

a) Belege.

So ist es nicht erstaunlich, allein im RV, dessen 9. Buch ausschließlich dem Lobpreis Somas gewidmet ist [140], den Mythos vom Raub des Soma des öfteren erwähnt zu finden. Da heißt es etwa [141] :

9, 48, 3 "Von diesem Himmel brachte dich, den König, du Einsichtiger, zum Reichtum der Adler ohne fehlzugehen.

4 Für jeden, daß er die Sonne sehe, brachte der Vogel als gemeinsamen Besitz den Hüter der (Opfer)ordnung, der den Raum durcheilt."

9, 68, 6 "Die Denker ... entdeckten die Form des erfreuenden (Soma), als der Falke die Somapflanze aus der Ferne brachte."

9, 77, 2 "Er läuterte sich erstmals, den der ausgesandte Falke vom Himmel durch die Lüfte raubte. Er rafft fliehend von der Süßigkeit an sich mit vor dem Schützen Kṛśānu bangendem Herzen."

9, 86,24 "Dich brachte der Falke vom Himmel, o Saft",

8,100, 8 "Schnell wie der Gedanke eilend war er der ehernen Burg entronnen. Zum Himmel gelangte der Falke und brachte dem Keulenträger den Soma."

1, 93, 6 "Den einen [= Agni] hat Mātariśvan vom Himmel gebracht, den anderen [= Soma] riß der Adler vom Felsen weg."

Auf eine dramatische Darstellung des Raubmythos deuten die RV-Suktas 4,26 und 4,27 (neu übersetzt und ausführlich interpretiert von U. SCHNEIDER 1971). Im ersten Lied ist wohl Indra als Sprecher gedacht, die Marut's als Zuhörer.

4, 26, 4 "Der Vogel soll ja (allen) Vögeln voraus sein, ihr Marut, der schnellfliegende Adler [142] (allen) Adlern, wenn der Beschwingte aus eigener Triebkraft ohne Räder dem Manu die gottgenehme Opferspeise bringen wird."

5 "Ängstlich, ob er von dort (ihn) bringen werde, hat sich jetzt der gedankenschnelle Vogel auf dem weiten Weg in Schuß gesetzt. Rasch kam er mit dem somischen Met und der Adler hat dabei Ruhm erworben.

6 Vorausschießend, den Stengel haltend, brachte der Adler, der Vogel aus der Ferne den erfreulichen Rauschtrank, der Götterfreund den Soma, ihn festhaltend, nachdem er ihn aus jenem höchsten Himmel geholt hatte."

7 "Nachdem er ihn geholt hatte, brachte der Adler den Soma, tausend und zehntausend Trankopfer auf einmal. Purandhi ließ die Arāti's dort zurück, im Rausche des Soma der Kluge die Törinnen."

Im zweiten Lied erstatten Soma und der Adler Bericht über ihr gemeinsames Abenteuer.

(Der Adler:)

4, 27 1 " 'Schon im Mutterleibe kannte ich alle Geschlechter dieser Götter. Hundert eherne Burgen bewachten mich. Da flog ich Adler rasch davon.' [143]

(Soma:)

2 'Nicht trug er mich gern fort, ich war ihm an Tatkraft und Mannesstärke überlegen. Purandhi ließ die Arāti's zurück und er überholte mit überlegener Kraft die Winde.'

3 Als da der Adler vom Himmel herabrauschte, oder als sie von dort den Purandhi entführten, als der Schütze Kṛśānu [144] nach ihm schoß, und die Sehne abschnellte, mit dem Gedanken eilend,

4 Da trug ihm vorauseilend, der Adler von dem hohen (Himmels)rücken zu den Indraanhängern wie (die Flügelrosse) den Bhujyu (aus dem Meere); da flog zwischen (Himmel und Erde) diese Flügelfeder von ihm, dem auf seiner Bahn dahinschießenden Vogel.

5 Nun möge der freigebige Indra den weißen Becher ..., die ... Blume des Metes ansetzen, um ihn zum Rausche zu trinken."

Eine andere Überlieferung weiß von Indra selbst als Somaräuber. In RV 3, 48, 4 heißt es :

"Gewaltig, die Mächtigen bezwingend, von überlegener Stärke, hat er nach Belieben seinen Leib gewandelt [145], von Natur dem Tvaṣṭṛ überlegen raubte Indra den Soma und trank ihn aus den Gefäßen."

Vgl. 8, 4, 4 "Nachdem du [= Indra] den Soma geraubt hattest, trankst du den in dem Camū-Gefäß ausgequetschten. Da hast du dir höchste Gewalt zugelegt."

(Vgl. RAU 1966:75 f.).

Möglicherweise deutet auch RV 3, 48, 2 auf diesen Somaraub des jungen Indra :

"An dem Tage, da du geboren warst, trankst du im Verlangen darnach den auf dem Berge gewachsenen Rahm des Stengels. Ihn schenkte dir die Mutter, die junge Frau, die deine Erzeugerin, zum ersten Mal im Hause des großen Vaters ein."

Wir finden also schon im RV verschiedene Traditionen des Somaraubmythos nebeneinander, wobei es sich kaum ausmachen läßt, ob es sich um ursprünglich verschiedene Quellen handelt, oder um Varianten eines Typus, von dem eben jede Form andere Züge bewahrt hat.

b) Indra [146] und Soma.

Indra, der populärste Gott des vedischen Pantheons, wird gern als gewaltiger Säufer mit " 'Trinkerlippe' " und " 'somatragendem' Bauch" dargestellt (GONDA 1960:53 / vgl. RAU 1966:73). Unermüdlich variieren die RV-Lieder das Thema : Indras Durst und Rausch (vgl. etwa die bei GELDNER IV Register 65 - 70 angegebenen Stellen).

Indra, der "König des somischen Metes" (6, 20, 3) wird angerufen :

1, 81, 8 "Berausche dich bei dem ausgepressten Soma, o Held, zur Kraft, zur Freigebigkeit, denn wir kennen dich als den Güterreichen!"

Oder 9, 88, 1 "Dieser Soma wird für dich, Indra, ausgepreßt, für dich wird er geläutert; trinke du davon, den du dir gewonnen und erwählt hast, den Somasaft für den dir zukommenden Rausch."

Dabei nehmen die Somaopfernden die typische "do-ut-des"-Haltung ein : "Denn in jedem Rausch schenkt uns der Rechtgesinnte Herden von Rindern." (1, 81, 7 / vgl. 4, 26, 2 / 8, 12, 21 / 8, 50, 6 / 2, 12, 15 / 1, 84, 7 etc.)

Den somapressenden Oberpriestern, den Adhvaryu's, ruft man zu :

2, 14,10 " ... den Indra füllet mit Soma an wie den Speicher mit Korn!"

In unersättlichem Somadurst schluckt er gleich drei Seen voll des köstlichen Trankes auf einmal :

5, 29, 7 "Der Freund Agni kochte dem Freund sogleich nach dessen Wunsch dreihundert Büffel. Indra trank den gepreßten Soma des Manu, drei Seen voll auf einmal aus zur Vṛtratötung." (vgl. 6, 17, 11)

Wer denkt da nicht an Thors Abenteuer beim Riesen Þrym? (Þrk.24)

Gewiß würde es dem Mythos nicht gerecht, Indras unermeßlichen Somadurst als novellistisches Motiv zu deuten. Somatrinken ist vielmehr, wie LOMMEL (1939:63) es ausdrückt, ein "kultisches Erfordernis" : Soma ist flüssige Lebenskraft, sein Genuß ist notwendig für die Erhaltung und Belebung des Kosmos (vgl. ELIADE 1954:116). Indras Kämpfe gegen Vṛtra (vgl. GELDNER IV Register 76) und die Dāsas gleichen Thors Fahrten nach Utgard; sie dienen der Erhaltung der Welt, denn die Feinde, ob Drachen oder Riesen, symbolisieren im Mythos die den Kosmos bedrohenden Chaosmächte (vgl. Tiamat, Leviathan). Das kultische Trinken aber ist die Voraussetzung zu diesem Kampf gegen das Chaos, denn erst im Rausch wird Indra zu seinen Großtaten begeistert [147] :

9, 1, 10 "In seinem Rausche erschlägt Indra alle Feinde."

9, 23, 7 "Wann Indra von dessen Rauschtränken getrunken hat, hat er die Feinde, denen keiner gewachsen war, erschlagen und wird sie noch weiter erschlagen."

5, 29, 2 "Als die Marut dem trankbegeisterten Indra zusangen, der vom Soma getrunken hatte, da faßte er die Keule, als er den Drachen erschlug. Er ließ die jüngstgeborenen Gewässer frei zum Laufen."

Man preist Soma folglich als den

9, 61, 22 " ... der du Indra beigestanden hast, um den Vṛtra zu erschlagen, welcher die großen Gewässer eingeschlossen hatte."

Indra nennt man "Vṛtratöter und Somatrinker" (5, 40, 4) in einem Atemzug, denn beide sind allzeit untrennbar.

U. SCHNEIDERs Argument (1971:28 f.), daß Indra ohne Soma völlig hilflos sei, daß er ohne Manus "Pioniertat", die Inszenierung des ersten Somaraubes, kraftlos und unfähig zum Kampf sei, also auch den Soma nicht geraubt = befreit haben könne, scheint mir nicht ganz zu stimmen. Erstens wird dieses logische "Wenn ... Dann" dem Mythos nicht gerecht, denn im Mythos schließt selten eine Möglichkeit die andere aus. Indra kann den Vṛtra "aus eigener Kraft" (7, 21, 6) oder im Somarausch

oder mit Hilfe des Asuras erschlagen. Zweitens kennt der RV den gerade erst geborenen Helden Indra schon als Somaräuber (in seines Vaters Haus) : 3, 48; außerdem weiß der RV zahllose Belege für Indras Krafttaten, die den vorherigen Genuß des Somas nicht eigens aufführen (vgl. GELDNER IV Register 76 ff.).

c) Indra und die Dichter.

Ein zweites, viel zuwenig beachtetes Charakteristikum des vedischen Kriegsgottes scheint mir, vorausgreifend, schon jetzt der Erläuterung zu bedürfen : Indras Beziehung zur Dichtkunst, die wohl mit der Verknüpfung der Dichtung mit dem Kult sowie Somas inspirierender Wirkung einerseits und Indras Vorrangstellung im Kult andererseits zusammenhängt.

Indra ist Freund und Beschützer der vedischen Dichter und Sänger.

3, 34, 5 "Er gab dem Sänger diese Gedanken ein und erhöhte deren reine Form."

Er feuert die Ṛsis an (8, 51, 3), selbst "rauschgestärkt durch die Dichter" (1, 51, 3 / vgl. 7, 29, 2). Die Wechselbeziehung ähnelt derjenigen von Soma und Sängern (vgl. GELDNER III 1) : die Dichter preisen Indra, er schenkt ihnen göttliche Inspiration.

So bittet man ihn :

3, 51, 6 "Guter Freund, verleih den Sängern Kraft!"

8, 3, 18 "Denn diese deine Dichter, die Redegewaltigen, verlangen mit ihrer Dichtung die Meisterschaft zu gewinnen. Du gabenreicher, lobbegehrender Indra, höre wie ein Späher auf unseren Ruf!"

Indra wird gar der Gatte der Dichtung genannt :

3, 39, 1 "Zu Indra als ihrem Gatten kommt aus dem Herzen sich aufschwingend, zum Loblied geformt, die Dichtung."

Somakult und gebundene Rede gehören unbedingt zusammen und sind besonders in der Indraverehrung innig miteinander verwoben. Das drückt folgender RV-Hymnus an Indra besonders deutlich aus :

7, 26 1 "Nie hat der ungepreßte Soma den Indra ergötzt, noch die gepreßten (Tränke) ohne feierliche Rede den Gabenreichen."

2. Andere Version des Raubmythos.

a) Indra als Räuber in Vogelgestalt.

Einen einzigen Beleg gibt es dafür, daß Indra in Falkengestalt den göttlichen Trank raubt.

Im Kâṭhakam [148] wird folgendes berichtet (WEBER 1855:466, Ü: A. KUHN 1886 ND 1968:128) :

> "Die Deva und die Asura waren miteinander im kampf, bei den Asura aber war damals das amṛta, beim Dânava Çushṇa, das trug Çushṇa nämlich in seinem munde; welche sie von den Deva tödteten, die blieben todt, welche von den Asura, die durchhauchte Çushṇa mit dem amṛta und sie lebten wieder auf. Indra aber erfuhr 'bei den Asura, beim Dânava Çushṇa ist das amṛtam;' er verwandelte sich in ein honigkörnlein und lag am wege, dieses nahm Çushṇa zu sich und Indra, sich in einen falken verwandelnd, raubte aus seinem munde das amṛtam, darum ist dieser der stärkste der vögel, denn er ist eine gestalt des Indra."

Freilich ist es nicht Soma, der hier geraubt wird, sondern Amṛta, der Trank der Unsterblichkeit. Doch gibt es genügend Belege, die Soma dem Amṛta gleichsetzen (ŚB 9, 5, 1, 8 / RV 6, 75, 18 und besonders 8, 48, 3; s.u. 81).

Sonst scheint diese Geschichte recht wenig mit der älteren RV-Fassung des Mythos gemein zu haben, die - abgesehen von der Vogelverwandlung Indras - mehr Ähnlichkeit mit dem germanischen Mythos aufweist.

b) Garuda als Somaräuber (Mbh I 32 - 34) [149].

Inhaltsangabe von JACOBI 1903:6 :

"32. Garuda besiegt die Götter, tötet die Wächter und löscht das den Amṛta umgebende Feuer. 33. Er dringt durch das rotierende Messerrad und nach Tötung der beiden bewachenden Schlangen zum Soma vor und trägt ihn fort, ohne davon zu trinken. Viṣṇu verleiht ihm dafür Unsterblichkeit und Sitz auf seiner Standarte; G. wird Viṣṇu's Reittier. Indra schleudert den Donnerkeil gegen ihn; er läßt nur eine Feder fallen. 34. Indra schliesst mit ihm Freundschaft und bittet ihn um den Soma. G. verspricht, es keinem zu trinken zu geben. Sie gehen zu den Schlangen. Dort setzt G. das Amṛta vor ihnen auf Kuśahalmen nieder; während sie zum Baden gehen, raubt es Indra. Die Schlangen lecken die Stelle, wo es gestanden hatte. Dadurch werden ihre Zungen gespalten."

Offenbar sind hier ursprünglich verschiedene Mythen verquickt worden, deren Einzelmotive aber noch deutlich erkennbar sind :

1. Soma wird mit amṛta = Lebenswasser identifiziert.

2. Das Forttragen des Soma durch einen Raubvogel und den Verlust der Feder durch den nachgeschleuderten Donnerkeil finden wir im RV - Somaraub durch den Falken und in sibirischen Feuerraubmythen (Typ 1) wieder [150].

3. Das rotierende Messerrad beruht wohl auf der "Symplegaden"-Vorstellung von den zusammenschlagenden Felsen, es gehört ebenso wie Schlangen = Drachen als Wächtertiere in den Kreis der Lebenswasser-Mythen. Dazu paßt auch das Raubgut amṛta und die durch den Raub erworbene Unsterblichkeit.

4. Der Schluß der Mythe : das (leichtsinnige) Niederlegen des Soma-Amṛta während eines Bades, das Stehlen durch Indra (- und der Verlust der Unsterblichkeit), die Schlangen,

welche die Stelle, wo das Kraut lag, lecken, (und dadurch eigentlich das ewige Leben gewinnen müßten) gehören ebenfalls in den Kreis der Lebenswasser-Vorstellungen und erinnern an Gilgamesch, dem die Schlangen das eben gewonnene Kraut des Lebens während eines Bades entwendeten (s.u. 141 u.A 240).

c) Die Gāyatrī als Somaräuber.

Die enge Zusammengehörigkeit des Komplexes Soma - Vogel (als Räuber) - Dichtung - Kult kommt in späteren, schon sehr spekulativen Varianten des Raubmythos zum Ausdruck : Räuber ist nämlich die Gāyatrī, der heiligste vedische Vers (RV 3, 62, 10) [151], als Gottheit personifiziert. In Adlergestalt holt sie den Soma vom Himmel : So heißt es im

ŚB 3, 6, 2, 8 " ... the Gâyatrî fetched Soma from heaven.

> 9 He was enclosed between two golden cups. ...
> Those Gandharva Soma wardens watched over him ... ."

Interessant ist die Version des Aitareya Brāhmaṇa [152], AB III 25 - 26 (XIII 1 - 2, engl. Ü: KEITH 1920:180 f.) : König Soma war in der anderen Welt gefangen. Götter und Seher überlegten, wie er wieder zu ihnen kommen könne. Sie fragten die Metren "Do ye fetch for us this Soma the king?" Die Metren waren einverstanden, verwandelten sich in Vögel und machten sich auf zu König Soma. Als erstes flog die Jagati aus, doch auf halbem Weg wurde sie müde. Dann begab sich Triṣṭubh auf den Weg, doch auch sie war rasch erschöpft und kehrte um. Schließlich flog die Gāyatrī aus mit der Bitte, man solle sie mit den magischen Formeln für einen sicheren Weg, "vorwärts" und "hierher", begleiten. So geschah es. Als sie bei Soma angekommen war und die Wächter erschreckt hatte, ergriff sie mit Krallen und Schnabel den Soma. Doch auf dem Rückweg verlor sie durch den Pfeilschuß Kṛśānus den Nagel ihrer linken Kralle. Soma jedoch kam sicher zu den Göttern (Belegstellen bei JOHANSSON 1910:36).

Diese Version erinnert deutlich an die ethnologischen Parallelen vom Typ 3 (cooperating animals) und Typ 1 (Nachschießen des Pfeiles).

3. Zusammenfassung und Vergleich mit dem germanischen Mythos.

a) Der Räuber (Wer?).

Im RV raubt ein Falke (vgl. U. SCHNEIDER 1971:31 ff.) oder Adler den "somischen Met" aus dem Himmel, oder aber Indra selbst aus den Gefäßen des Tvaṣṭṛ. Obwohl Indra in Vogelgestalt [153] im RV vorkommt, etwa in der sog. Labasūkta, dem "Selbstgespräch eines Somatrunkenen" (RV 10, 119, bes. 7 und 11), und auch in RV 3, 48, 4 direkt vor der Erwähnung des Raubes davon die Rede ist, daß er "nach Belieben seinen Leib gewandelt" habe, gibt es im RV keinen Beleg für einen Somaraub durch den vogelgestaltigen Indra. Allein im Kâṭhakam (das wahrscheinlich der vedisch-brahmanischen Periode entstammt, WEBER 1855:469, vgl. A 148) ist davon die Rede, daß Indra sich in einen Falken verwandelte und den Unsterblichkeitstrank Amṛta dem Çushṇa aus dem Mund raubte. Eigenartigerweise wird diese Stelle von der neueren Forschung nirgends erwähnt. Es ist immerhin fraglich, ob man all diese indischen Belege einfach zu einer dem germanischen Mythos fast gleichen Geschichte kombinieren darf, wie A. KUHN das getan hat.

Darüber hinaus entspricht Indra, der Gott der 2. Funktion, ja eher Thor als Odin, obgleich Odin auch Kriegsgott ist und Indra auch Patron der Dichter - doch liegen hier wohl spätere, voneinander unabhängige Entwicklungen vor [154].

Auch die Brahmana-Version kennt die Verwandlung in einen Vogel, doch spielt hier Indra keine Rolle.

Ob Mbh I 33 mit dem Adler Garuda als Soma-Amṛta-Räuber eine epische Version des RV-Mythos ist, oder ob beide Mythen ursprünglich aus verschiedenen Quellen fließen, wie U. SCHNEIDER (1971:31 f. und 80) meint, wage ich nicht zu entscheiden.

JOHANSSONs Interpretation (1910:20 ff.), der in Viṣṇu, dem Gefährten Indras, den Somaräuber sah, hat m.W. keine Zustimmung gefunden [155].

b) Der Trank (Was?).

Soma ist Pflanze, Trank und Gott. Dem mythischen Denken ist diese Vielheit kein Widerspruch (U. SCHNEIDER 1971:30). In all diesen Formen wird Soma auch geraubt : der Falke reißt die Somapflanze vom Felsen weg (1, 93, 6 / 9, 68, 6), der Adler bringt den heiligen Trank aus der Ferne (9, 86, 24) - und die dramatische Gestaltung des Mythos in 4, 26 und 27 setzt einen personifizierten Soma voraus.

Der indische Soma ist in erster Linie Kulttrank, er soll besonders Indra mildtätig gegen seine Verehrer stimmen und ihn zu seinen großen Kämpfen begeistern.

Manches hat der geraubte Soma mit dem germanischen Met gemein : er wird oft *madhu* (= "Met", "süß") genannt [156], vielleicht eine Reminiszenz an einen ursprünglichen Honigtrank? So wie Odin den Met aus Odroerir, Son und Bodn austrinkt, so raubte Indra "den dreifach verborgenen Göttertrank" (6, 44, 23) und "trank ihn aus den Gefäßen" (3, 48, 4). Drei Seen voll Somastengel werden für den Vṛtratöter ausgepreßt (6, 17, 11 / vgl. 5, 29, 7. 8 / 8, 2, 7. 8). Auch die drei Somaspenden des täglichen Rituals (3, 52) könnten wohl Odins drei Zügen entsprechen, mit denen er den Met in sich aufnimmt. Allerdings fehlt im Indischen das Motiv des Wiederausspeiens.

Odroerir wird von Suttung in Hnitbjǫrg versteckt gehalten, - auch Soma befindet sich in einem "Versteck" (10, 148, 2), manche Belege wissen ihn auf dem Berg oder Felsen (auch im

Avesta, vgl. U. SCHNEIDER 1971:5 f.). Ob damit ein Hinweis auf chthonische Herkunft gegeben ist, die JOHANSSON mit weiteren Belegen bestätigen will (1910:29 f.), oder ob es sich schlicht um die Gebirgsheimat der Somapflanze handelt (U. SCHNEIDER 1971:VIII "auf dem Berge (nicht im Himmel!)" vgl. 5 f.), wird wohl nicht eindeutig entscheidbar sein.

Offenbar trennt der RV, auch was den Aufenthaltsort betrifft, zwischen Soma-Pflanze und Soma-Trank oder -Gott. Die Pflanze wächst im Gebirge (vgl. GELDNER IV 241), der Trank oder Gott befindet sich im Himmel (GELDNER IV 233 ff.).

Auch der indische Soma ist Dichtertrank, allerdings nur auf den Kult bezogen (- freilich haben wir für diese Zeit, ca. 1000 v. Chr., noch nicht mit einem "weltlichen" Dichterstand zu rechnen -) : er begeistert die priesterlichen Sänger und Dichter zu den Hymnen, die seine Läuterung begleiten und beschleunigen. Soma wird nicht wie der Met im germanischen Mythos für die Dichter, sondern für Indra geraubt.

c) Der Raub (Wie?).

Offensichtlich kennt der RV zwei Raubversionen :

a) Raub des Soma aus dem Himmel oder aus dem Gebirge durch einen Raubvogel für Indra - Verlust der Feder des flüchtenden Räubers durch einen gezielten Pfeil des Schützen Kṛśānu.

b) Raub des Soma aus den Gefäßen des Gottes Tvaṣṭṛ ("der Zimmerer") durch seinen gerade erst geborenen Sohn Indra - Hilfeleistung der Mutter.

Beide Raubmythen haben einiges gemein mit dem germanischen Metmythos.

Die erste den Vogel als Räuber, den Berg oder Himmel als "Versteck" des Trankes, die Bewachung des dreifach verborgenen Getränks, die "Verfolgung" des Diebes. In der

zweiten Version stimmen mit dem nordischen Mythos das Trinken aus den Gefäßen und die Hilfeleistung einer Frau überein.

Folgende Unterschiede sind festzuhalten :

Es fehlt im Indischen eine der Gunnlöd-Episode ähnelnde Affäre (Tochter des Besitzers als Wächterin, Verführung des Mädchens, Trank als Belohnung hierfür). Ob das Germanische hier geneuert oder gerade altes Gut bewahrt hat, läßt sich aus dem herangezogenen Material wohl kaum entscheiden.

Die Verfolgung des Diebes spielt sich im indischen und germanischen Mythos verschieden ab : einmal rauscht Suttung im Adlergewand hinter dem adlergestaltigen Odin her - der Falke hingegen verliert durch den Pfeilschuß des Somawächters eine Feder.

Darüber hinaus kennt das Indische noch die von diesen beiden Versionen stark abweichende Fassung des Kāṭhakam, die freilich die Vogelverwandlung des Räubers Indra mit dem Germanischen gemein hat, und die Mbh-Fassung, die jedoch mehr an die Lebenswasser-Mythen, die wir aus dem vorderorientalischen Raum kennen, erinnert (s.u. 14o ff.).

Auffallend und m.W. bisher zu wenig beachtet, ist nun folgendes : Die für das Germanische typischen Motive : Tochter des Besitzers als Wächterin und ihre Überlistung, Verfolgung des vogelgestaltigen Diebes sowie Ausspeien des verschluckten Raubgutes, finden wir vor allem in nordamerikanischen Indianermythen vom Typ 2 wieder. Was hingegen die indische Version kennzeichnet : der Pfeilschuß des Beraubten oder Wächters und der Verlust der Feder, ist charakteristisch für ethnologische Parallelen vom Typ 1, der auch in Nordasien beheimatet ist.

Da das Pfeilmotiv wahrscheinlich in nördlichen Jägerkulturen zuhause ist, darf man in diesem Fall vielleicht an verschiedenartige sekundäre Beeinflussung des idg. Mythos nach der Völkertrennung denken [157].

Dazu kommt, daß die Gāyatrī-Version offensichtlich sekundär, nach der RV-Zeit, vom ethnologischen Typ 3 beeinflußt ist (Auszug dreier Vögel), der wie Typ 1 auch in Sibirien belegt ist.

Infolge gleicher idg. Abstammung der Germanen und Inder und sonstiger Verwandtschaft in sprachlicher [158], religiöser [159] und sozialer Hinsicht (DUMÉZIL), darf wohl auch, was den Mythos vom Raub des Göttertrankes betrifft, auf gemeinsames Erbe aus idg. Zeit geschlossen werden.

III. GRIECHENLAND.

1. Prometheus [160].

Was die griechische Mythologie angeht, so werden besonders zwei Mythen den germanischen und indischen Überlieferungen vom Raub des Göttertrankes häufig an die Seite gestellt : der Raub des Ganymed durch Zeus und der Raub des Feuers durch Prometheus. (Auf die Verwandtschaft beider Mythenkreise : Raub des Feuers und Raub des Göttertrankes hat vor allem A. KUHN mit seinem damals epochemachenden Buch "Die Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes" ^{2} 1886, ND 1968 passim, bes. 105 ff., hingewiesen.)

Zur Prometheussage läßt sich jedoch folgendes feststellen : Der griechische Mythos vom Raub des Feuers, der zwar auf den ersten Blick dem germanischen oder indischen Mythos nahezustehn scheint - Raub eines wichtigen Kulturgutes aus dem Himmel [161] - wird doch wohl besser ferngehalten werden müssen : nahezu alle Motive erweisen sich als different : Prometheus "entspricht" weder Odin noch Indra [162], Raubgut ist das Feuer, und es sprechen keine Anzeichen für das Bestehen eines Rauschtrank-Raubmythos nach dem gleichen Schema. Es fehlt die Verwandlung

des Diebes in einen Vogel [163], ebenso die Verfolgung des Räubers - dafür ließe sich allenfalls die Bestrafung des Prometheus durch Anketten an den Kaukasus einsetzen. Auch die Episode mit der Wächterin findet im Griechischen kein Gegenstück (vgl. aber A 161).

Dieser Feuerraubmythos vergleicht sich am besten mit einer entsprechenden Mythe der westsudanesischen Dogon [164]: auch hier raubt der Schmied [165], Kulturheros wie Prometheus, das Feuer aus dem Himmel, versteckt es in seinem Blasebalg wie Prometheus im Narthex, und bringt es, verfolgt von den Blitzen der zürnenden "Söhne Gottes", zur Erde. Zusätzliche Übereinstimmung besteht in einem alljährlich geübten zeremoniellen Fackellauf, der sowohl bei den Athenern als auch bei den Dogon der Realisation des Mythos diente.

2. Der Raub des Ganymed durch Zeus [166].

Auch die Geschichte vom Raub des Ganymed, des göttlichen Mundschenks, durch Zeus in Adlergestalt, die Adalbert KUHN (1886 ND 1968:155 f.) mit dem germanischen Met- und dem idg. Somaraubmythos zusammenstellte und die noch DE VRIES II 71 für urverwandt mit diesen Überlieferungen hält [167], scheint doch wohl nicht zu diesem Motivkomplex zu gehören.

Ganymed, ein trojanischer Königssohn, wird nach bekannter Sagentradition wegen seiner einzigartigen Schönheit von Zeus in Adlergestalt in den Himmel entführt, um den Göttern dort als Mundschenk zu dienen - eine Aufgabe, die sonst Hebe (= Ganymeda!) oder Hephaistos innehatten.

A. KUHN war der Auffassung, "der göttermundschenk ... [sei] an die stelle des göttlichen trankes getreten" (1886 ND 1968:155).

Bedenklich stimmt jedoch, daß gerade die frühesten Zeugnisse noch nichts vom Raub in Adlergestalt wissen; ursprünglich soll der Sturmwind den Knaben entführt haben, und erst in spät-

hellenistischer Zeit wird die Vorstellung von der Entführung durch den adlergestaltigen Zeus Allgemeingut (RE VII 738 f.).

Auch die Etymologie hilft nicht weiter : Γανυμήδης bedeutet "der Glanzfrohe", "der glänzend Waltende"(FRISK I 1960:289; vgl. ROSCHER ML 1886-90:1597); dies wird wohl als ein Hinweis auf seine Schönheit zu verstehen sein, möglicherweise auch auf seine Funktion im Himmel, wo er ja zur Erquickung und Erheiterung der Götter beitrug.

Da er den Olympiern Nektar und Ambrosia, die Unsterblichkeit verleihen, kredenzt, gleicht er in seiner Funktion der nordischen Idun, die durch ihre verjüngenden Äpfel die Asen vor Alter und Tod schützt.

Ob sich diese Geschichte vom Raub des trojanischen Fürstensohnes mit dem germanischen und indischen Mythos überhaupt vergleichen läßt, wird also davon abhängen, ob wir, wie A. KUHN meinte, den Mundschenk als Personifikation des von ihm kredenzten Trankes betrachten dürfen. Dies aber scheint vielmehr ganz sekundär zu sein, die Betonung liegt in der Ganymed-Tradition doch wohl eher auf dem "Liebesverhältnis des Zeus zu dem schönen Hirtenknaben" (DREXLER in ROSCHER ML l.c. 1596).

Man wird also den Raub des Ganymed durch Zeus doch besser von dem in dieser Arbeit untersuchten Motivkomplex fernzuhalten haben [168].

Daß den Griechen ursprünglich die Sage vom Raub eines göttlichen Trankes durch einen Vogel nicht ganz fremd war, könnte eher noch eine Stelle bei HOMER zeigen, wo es heißt (Od.XII 61, Ü: Th. VON SCHEFFER 1938:201) [168]:

> " 'Prallende Klippen' so nennen die seligen Götter
> die Felsen.
> Keinem Vogel gelingts vorbeizufliegen, den scheuen
> Tauben nicht mal, die Zeus, dem Vater, Ambrosia bringen,
> Immer fällt eine von ihnen der glatten Felswand zum Opfer.
> Doch eine andere sendet der Vater, die Zahl zu ergänzen." [169]

C. RAUBMYTHEN UND JENSEITSREISEN (WIE? - ASPEKT).

Vorbemerkung.

Nach der Behandlung der direkt auf den germanischen Mythos vom Raub des Dichtermet beziehbaren Raubmythen idg. und primitiver Völker wenden wir uns nun dem weitverzweigten Komplex der Jenseitsreisen und Unterweltsvorstellungen zu; und zwar solchen, aus denen wir Aufschlüsse über noch offene Fragen erwarten, wie sie z.B. in der Gunnlödepisode, in der Schlangengestalt Odins, in der Herkunft des Met aus Himmel oder Unterwelt etc. vorliegen. Diese Motive fanden weder in vergleichbaren Sagen der Inder und Griechen noch in denen der Naturvölker eine Entsprechung oder Aufklärung, müssen also, falls sie sich nicht als eigene Gestaltungen der Germanen erweisen sollten, anderen Mythen(gruppen) "entstammen".

I. DIE SUCHE NACH DEM WASSER DES LEBENS.

1. Lebenswasser-Märchen.

Die in ganz Europa bis hin nach Rußland verbreiteten, vom Erwerb des Lebenswassers handelnden Märchen sind so zahl- und variantenreich, daß ich mich hier auf eine kurze Zusammenfassung der Grundzüge beschränken muß (WÜNSCHE 1905:90 ff. / vgl. BOLTE-POLIVKA II 394 ff.).

Die drei Söhne eines mächtigen Königs ziehen der Reihe nach aus, um für ihren todkranken Vater das Lebenswasser zu suchen. Während die ersten beiden am eigenen Hochmut scheitern und in Steine verwandelt werden, nimmt der Jüngste dankbar die Hilfe der freundlichen Tiere an, die ihm den Weg zu dem Schloß zeigen, in dem das Wasser des Lebens verborgen ist, und ihn auch mit den Tücken des geheimnisvollen Ortes vertraut

machen : so taucht das Wunderschloß nur einmal am Tag, um zwölf Uhr auf, nur dann kann man das gefährliche, dauernd sich öffnende und wieder schließende Tor passieren. Der Prinz findet alles so vor, wie ihm angekündigt. Er eilt ins Schloß, trifft im Innern auf eine von einem Ungeheuer (Drachen) gefangengehaltene Prinzessin, macht sie zu seiner Frau und verspricht, sie zu retten. Das Mädchen erweist seine Dankbarkeit und zeigt ihm den Weg zum Lebenswasser, hilft ihm selbst, etwas zu schöpfen und rät ihm, schleunigst, bevor das Tor zuschlägt, das Schloß zu verlassen. Knapp entkommt der Prinz der Wucht des zusammenschlagenden Tores, das ihm gerade noch eine Ferse abquetscht. Gegen den Rat der hilfreichen Tiere erlöst er seine Brüder, die ihm alsbald ihren Dank abstatten, indem sie sein Lebenswasser gegen normales vertauschen. Der Jüngste wird als Heuchler angeklagt und soll hingerichtet werden. Doch die Prinzessin erkennt ihn als ihren Gemahl, der das Wasser des Lebens geholt hat und entlarvt die hinterlistigen Brüder.

2. Psyches dritte Aufgabe [170].

Im Psychenmärchen des APULEIUS (VI 13 - 16 u. ff., Ü: BRANDT 1958:224-229) gelangt die Heldin auf der Suche nach ihrem Gatten Eros in das Haus von dessen Mutter Venus. Diese, von Anbeginn eifersüchtig auf des Mädchens Liebreiz und Schönheit, stellt ihm vier lebensgefährliche Aufgaben.

Die ersten beiden, das Auslesen von Samenkörnern (Aschenputtel-Motiv!) und das Holen der goldenen Wolle bewältigt Psyche mit der Hilfe der Ameisen und des Schilfes.

Die dritte Arbeit ist viel gefährlicher. "Siehst du dort ganz oben", sagt Venus zu dem Mädchen, "über dem Felsen den steilen Gipfelfirst, von dem ein finstrer Quell mit dunklen Wogen herniederströmt, um im nahen Talbecken gesammelt die stygischen Sümpfe zu bewässern und die dumpfen Höllenfluten zu speisen? Genau von dort, ganz oben aus dem innersten

Quellensprudel, schöpfst du eisiges Naß und bringst es in diesem Krüglein schleunigst herab!" (225) Psyche steigt hinauf, doch "zur Rechten und Linken kriechen da aus Felsenhöhlen, die langen Hälse gereckt, grimmige Drachen hervor, deren Augen rastloser Wachsamkeit ergeben sind ...". In ihrer dumpfen Verzweiflung kommt Psyche "der Herrschers Jupiter königlicher Raubvogel, der Adler" zu Hilfe, gedenkend "des alten Dienstes, da er unter Cupidos Leitung für Jupiter den phrygischen Mundschenk emporgetragen hatte"; - "hoffst du denn", fragt er das Mädchen, "von der hochheiligen und nicht minder schaurigen Quelle auch nur einen Tropfen zu stehlen ...?Den Göttern sogar und Jupiter selbst sind diese Stygischen Wasser fürchterlich ... . Aber her mit dem Krüglein!" (227) Vorgebend, das Wasser "auf der Venus Geheiß" zu holen, ward ihm der Raub unter den grimmigen Augen der grausigen Drachen "ein wenig erleichtert". "So empfing Psyche mit Freuden das Krüglein und brachte es hurtig zu Venus zurück." (229)

Psyches vierte Aufgabe [171)] hat ähnlichen Charakter : sie soll in den Tartarus hinabsteigen und von Proserpina eine Schönheitssalbe erbitten.

Diese beiden letzten Arbeiten erweisen sich, wie man leicht einsieht, als "Dubletten" (BIELER 1968:340 / vgl. BIRKHAN 1962:269). Sowohl hinter dem Styxwasser als auch hinter dem Schönheitsmittel verbirgt sich das Lebenswasser. Wasser des Lebens und Wasser des Todes sind oft ambivalent, beide stammen aus dem Totenreich. Venus gibt vor, der Salbe [172)] zur Heilung ihres Sohnes Eros zu bedürfen - ein unverkennbares Merkmal dafür, daß es sich ursprünglich - in beiden Varianten [173)] - um das Lebenswasser gehandelt hat; das gleiche Lebenswasser, das der Prinz im Märchen zur Genesung seines kranken Vaters sucht. Die Sorge der Venus um ihre Schönheit ist wohl boshafte Zutat des APULEIUS (BIRKHAN 1962: 269). Die dritte und vierte Aufgabe besteht also in der Suche und dem Erwerb des Wassers des Lebens (zur Heilung des kranken Geliebten) [174)].

3. Zusammenfassung und Vergleich mit dem germanischen Raubmythos.

Was haben nun diese Lebenswasser-Geschichten mit dem germanischen Metraub zu tun?

Wenn wir vorerst einmal vom Verhältnis Lebenswasser - Dichtermet absehen, lassen sich folgende Punkte vergleichen :

1) In der Psyche-Erzählung raubt der Adler des höchsten Gottes - der selbe, der Ganymed zum Olymp brachte - für Psyche das Lebenswasser. Wir haben also wie im Indischen und Griechischen auch den Vogel als Räuber, wenn auch ohne Verwandlungsmotiv.

2) Das Lebenswasser wird von grausigen Drachen bewacht. Diese Ungeheuer lassen sich wohl den Somawächtern oder den germanischen Riesen an die Seite stellen.

3) Das Wasser des Lebens wird aus dem Wunderschloß, aus dem Berg (bzw. vom Berg), d.h. letztlich aus der Unterwelt geholt. Auf gleiche Verhältnisse deutet der germanische Hnitbjǫrg (Symplegaden) als Versteck des Mets.

4) Im Lebenswasser-Märchen kommt noch die heimliche Hochzeit des Helden mit der Prinzessin (- die hier freilich nicht die Tochter des Besitzers, sondern seine Gefangene ist -), die ihm beim Schöpfen des kostbaren Trankes sowie bei der Flucht behilflich ist, als Vergleichspunkt hinzu.

Es ist nicht zu übersehen, daß in der Struktur von Lebenswasser- und Psychenmärchen ein ganzer, dem germanischen Raubmythos vergleichbarer Komplex von Motiven vorhanden ist [175)].

II. KALYPSO.

1. GÜNTERTs "Kalypso" (1919) 176).

Ausgehend von der Gestalt der Kalypso, die sich vergeblich bemühte, Odysseus an sich und ihr Reich zu fesseln, untersuchte GÜNTERT anhand ausgedehnter Wortfeldstudien den Typus der idg. Totengöttin, die sich hinter mythischen Gestalten wie *Kalypso, Hel, Huld, Hlôþyn, Hludana,* Frau *Holle*, den *Huldren* 177) und der finnischen *Koljo* verbirgt. Jeder dieser Namen gehört zu idg. Wurzel **kel-* "bedecken, vebergen" (POKORNY IEW I 1959:553 f.) und erweist seine Trägerin als (Leichen) Verbergende und Verhüllende (bzw. als Verhüllte). Ihr Reich, die Unterwelt, wird als got. *halja*, ahd. *hellia*, ags. *hell*, aisl. *hel* "Hölle" bezeichnet und deutet letztlich auf das verbergende Grab.

Diese Totendämonen - oft vorn als wunderschöne Frau, hinten als vom Würmern zerfressene Leiche dargestellt (68 ff.) - haben eine dem Menschen sehr gefährliche Eigenschaft : All ihr Streben ist darauf gerichtet, den Mann, den Jüngling zu verlocken, einzufangen, ihrem Reich einzuverleiben (76). Das kann durch Raub geschehen (150), öfter jedoch umgarnen sie den Unvorsichtigen mit ihrem Liebreiz, ihrer schönen Stimme und dem Darreichen eines Trankes in schillerndem Pokal; trinkt er davon, so ist er ihnen auf ewig verfallen (79 ff.) : das uralte Motiv von der Speise der Unterweltsbewohner, deren Genuß den Erdenmenschen zwingt, einer der ihren zu werden 178). Nachdem Persephone den Granatapfelkern gegessen hatte, mußte sie ein Drittel jeden Jahres bei Tartaros verbringen (155; vgl. KERÉNYI I 1968:189). Psyche wird gewarnt, nichts von dem, was ihr Proserpina anbieten werde, zu essen oder zu trinken (APULEIUS VI 19). Auch die germanische Mythologie kennt dieses Motiv : Bei SAXO ermahnt Thorkel vor der Reise in Gudmunds Totenreich "seine Gefährten, sich aller fremden Getränke und Speisen sowie der Berührung mit den Eingeborenen und vor allem des

Liebesverkehrs mit ihren Frauen zu enthalten, sonst verlören sie die Erinnerung an ihr früheres Leben und müßten immer mit den Unholden zusammen hausen" (HERRMANN 1922:589). Kalypso möchte, daß Odysseus ganz der ihre werde, "sie will, daß er Ambrosia und Nektar von ihr nehme : nur wer den Elbentrunk und die Elbenspeise genossen hat, ist den Elben dauernd verfallen" (154); unsterblich möchte sie ihn machen, "ihr wesensgleich" (156) - das aber setzt das Verlöschen seiner irdischen Existenz voraus.

Der von Elben dargebotene Trank ist also ein äußerst gefährliches Geschenk : wer ihm nicht entsagt, vergißt sein Leben, das er bisher führte (der germanische *óminnisveig*, eine Variante des *minnisveig*!) und feiert Hochzeit mit der Todesgöttin, das aber heißt nichts anderes als : er stirbt (83 ff.). "Sterben und Tod [wird] als Vermählung und Ehe mit einer Todesgottheit gedacht" (83). Von hier ließe sich auch die Verbindung Liebesgöttin - Todesgöttin (Venus, Freyja, Aphrodite) deuten (185 ff.).

2. Gegenstücke im Germanischen.

Dieser ganze Motivkomplex : Raub und Verlockung der Menschen durch Totendämonen, Elbentrunk und Zauberapfel, Todeshochzeit und ewiges Verfallensein an die Unteren Mächte, muß die germanischen und keltischen Gemüter sehr bewegt haben, denn wir finden hier überaus zahlreiche Märchen, Mythen und Sagen aus diesem Komplex (vgl. HERRMANN 1922:588 ff.).

a) Hel.

Da ist zunächst Hels Totenreich, dem wohl nach einer älteren Glaubensform alle Toten verfielen 179). Die verklärte historische Walhall der Vikinger ist, wie NECKEL 1913 nachwies, eine

sekundäre Schöpfung, wobei sich die Vorstellung von einer "Halle der Schlachttoten" (NECKEL 1913:34) mit der von Odins himmlischer Halle vermischt hat. "Was die historische Walhall von Hel unterscheidet, ist, kurz gesagt, Odin" (l.c. 56).

Bei SAXO III (OLRIK-RAEDER I 69) [180] verkündet der von Hotherus tödlich getroffene Balder, "dass ihm in der letzten Nacht *Proserpina* [= *Hel*] im Schlafe erschienen sei, und dass ihm am folgenden Tage ihre Umarmung zuteil werden würde" (Ü: JANTZEN 1900:123).

In der Fóstbr. s. [181] heißt es von einem dem Tode Verfallenen : "Hel wird als deine Hausfrau dich in die Arme schließen." Entsprechend sieht *Hermóðr* seinen Bruder *Baldr* in der Hel als Gatte der Todesgöttin auf dem Hochsitz neben ihr sitzen (SnE, Gylf. 48, Finnur JÓNSSON 1900:59; vgl. GÜNTERT 1919:84).

Dem Toten wird zum Empfang der Metbecher gereicht (Vegtamskviða 7) : so dem toten Baldr in der Hel (Bdr.7), im Kyffhäuser reicht"Frau Holle ... dem Eintretenden einen Trunk" (GÜNTERT 1919:96), entsprechend ist "bei Hel" oder "bei Odin, bzw. in Valhall zu Gast sein" ein Terminus für Totsein (GÜNTERT 1919:102).

So heißt es etwa in Kormaks Sterbelied (= Skj B I 84:61, Ü: Thule 9:205) :

> "Bier in seiner Burg längst
> Bot mir, Maid, an, Odin -
> Half nicht Skrymir."

Vgl. auch Isl. s. II 351 "... die Frau gönnt mir Hels Äpfel" (zit. nach GÜNTERT 1919:80).

In Am.25 sieht Glaumvǫr bewaffnete Frauen, die Gunnar zu ihren Bänken einladen, vgl. FAS I 106 : *ver skulum á Valhǫll gista í qveld* "wir werden am Abend in Valhall zu Gast sein" (vgl. FAS I 423 / FAS II 366 / Nj. 89), dazu auch die Worte des Leonidas : *"hodie apud inferos cenabimus"* (zit. nach GÜNTERT 1919:103) [182].

b) Walküren.

Ähnlich wie das germanische Totenreich unterlagen auch die Walküren einem Bedeutungswandel. NECKEL (1913) wies die Entwicklung von der leichenfressenden, gierigen, blutrünstigen Kampfhexe zur Dienerin Odins nach [183] (l.c. 74 ff. / Belege bei EBENBAUER 1970:A 693), die die gefallenen Helden nach Valhall geleitet und den Einherjarn Met einschenkt (vgl. EBENBAUER 1970:186 f. und A 695), z.B. in Eiriksmál 1 (Ü: Thule 2:196), wo Odin selbst die Einherjar weckt,

> " ... sie aufstehen [hieß],
> die Bänke zu decken,
> die Becher zu spülen, -
> und die Walküren Wein holen,
> da ein Waltender käme."

Das gleiche Motiv des Trankreichens an den in Valhall einziehenden Helden erscheint auf zahlreichen gotländischen Bildsteinen (z.B. LINDQVIST I 1941:96 ff. und Fig. 85, 141, 182).

c) Sigrdrífa.

Auch die Walküre Sigrdrífa, die in der Edda Sigurd ein Horn voll Weisheitsmet reicht, gehört typologisch zu diesen Frauengestalten, die den Mann durch einen Zaubertrank an ihr Reich fesseln. Nachdem Sigurd die schlafende Kampfmaid erweckt hatte, setzte er sich nieder *oc spyrr hana nafns. Hon tóc þa horn, fult miaðar, oc gaf hánom minnisveig.* "Sie nahm darauf ein Horn voll Met und reichte es ihm als Erinnerungstrank."

Hinter diesem minnisveig verbirgt sich wahrscheinlich auch der gefährliche Elbentrunk - nur hat er im Germanischen oft eine andere, neue "Färbung" : er ist magischer Weisheitstrank geworden, der dem Helden charismatisch geheimstes Runenwissen schenkt. Sigrdrífa gibt Sigurd den Becher mit den Worten (Sd.5) :

Biór fœri ec þér, brynþings apaldr,
magni blandinn oc megintíri;
fullr er hann lióða oc lícu stafa,
góðra galdra oc gamanrúna.

Ü: "Ich bringe dir Bier, du Baum des Kampfes,
mit Ruhm gemischt und Reckenstärke;
Heilsprüche enthält's und helfende Stäbe,
wirksamen Zauber und Wonnerunen."

(Sd, NECKEL – KUHN 1962:189 f.; Ü: GERING 1892:212 / vgl. EBENBAUER 1970:203 ff. / F. STRÖM 1947:68).

d) Freyja [184].

Die germanische Liebes- und Fruchtbarkeitsgöttin Freyja (vgl. SnE Skáldsk. 20, Finnur JÓNSSON 1900:90 und 1931:110, Ü: Thule 20:161) ist zugleich Todesgottheit, NECKEL nennt sie sogar "die *valkyria* κατ' ἐξοχὴν " (1913:87). Mit Odin zusammen kiest sie die Hälfte des Val (Grm.14), Nj.174 nennt sie *Valfreyja*, sie reitet das *valsinni* (Hdl.6) und ist Mundschenkin der Götter (SnE Skáldsk. 17, Finnur JÓNSSON 1900:85 und 1931:101, Ü: Thule 20:145) [185], in FAS I 400 kredenzt sie den Vergessenheitstrank - ein Motiv, das nach GÜNTERT (1919:99) auf dem "des Elbentrunks" beruht. "Bei Freyja zu Gast sein" wird in der gleichen Bedeutung gebraucht wie "auf Odins Bänken Bier trinken". In der Egilssaga (78, 19; Ü: Thule 3:227 f.) will Egils Tochter Thorgerd zusammen mit dem um den Sohn trauernden Vater sterben; wie dieser lehnt sie die Speise ab mit den Worten: "Ich habe nicht zu Abend gegessen. Ich werde es auch nicht, ehe ich bei Freyja bin."

e) Die Andere Welt (Venusberg-Motiv).

Zahlreich sind deutsche und keltische Sagen von schönen Feen und Elfen, die den Jüngling verlocken und mit in ihr paradiesartiges Reich nehmen, aus dem es kein Entrinnen mehr gibt.

So ist Tannhäuser auf ewig der Frau Venus verfallen, im Berg

ist ewiger Frühling, überall Gold und Edelstein und liebliche Frauen; doch an der Pforte sitzt der treue Eckart, um jeden vor dem Eintritt zu warnen (UHLAND VII 1868:599). Auch in der Sage also die Umgestaltung eines ehemals finsteren Totenreiches zum traumhaften Elysium.

Zu diesem Sagentyp gehören auch die schwedischen und dänischen Lieder vom Ritter Tynne (Tönne), der von der Zwergentochter Ulfa durch "Runenschlag" in den Berg gelockt wird, wo man ihn auf goldenem Sessel mit Met bewirtet. Doch der Ritter hat Glück, das Mädchen war schon dem Bergkönig verlobt und ihre Mutter weckt den Verzauberten mit Hilfe von Runenbüchern wieder auf. Reich beschenkt und mit Weisheit versehen, wird er entlassen (UHLAND VII 1868:384 ff.).

Ähnlich ergeht es dem schwedischen Ritter Olof, der von einer Meerfrau durch einen Zaubertrank in ihr Reich auf dem Meeresgrund verlockt wird und seine wahre Heimat vergißt (UHLAND l.c. 393), und der stolzen Margaret beim Bergkönig (l.c. 389, vgl. GÜNTERT 1919:79 ff.).

Auch in der keltisch-irischen Märchen- und Sagenwelt treffen wir oftmals auf liebreizende Feen (*síde*), die dem Manne ihrer Wahl einen Apfel zuwerfen oder einen Rauschtrank reichen und ihn so mit sich in die Andere Welt nehmen, die noch phantastischer ausgestattet ist als die germanische.

So trifft Conle, der Sohn Conns des Hundertschlachtigen, auf eine schöne fremde Frau, die ihm aus ihrer Welt erzählt : " 'Ich bin aus den Ländern der Lebenden gekommen, in denen es weder Tod noch Fehl noch Sünde gibt. Wir verzehren ewige Festmähler ... Friede (herrscht) bei uns ohne Streit. Ein großer Elfenhügel ist's, in dem wir wohnen, deshalb nennt man uns das Síd-Volk' ". Beim Abschied wirft sie ihm einen Apfel zu, von dem er sich einen ganzen Monat ernährt, ohne anderer Speise zu bedürfen. - "Hierauf ergriff Conle Sehnsucht nach der Frau, die er gesehen." Er geht mit ihr und ward nie mehr gesehen (POKORNY 1928 [ZCP 17] 202 ff.) [186].

Nicht besser ergeht es Fionn in der Ballade "The Chase of Sliabh Guilleann" (hg. O'DALY 1861 [OST VI] 3 ff., bes. 19). Fionn wurde durch die Begegnung mit einer Fee plötzlich zum Greis. Seine entsetzten Freunde stöbern die Fee in der Höhle Guilleans auf und bestehen auf einer Rückverwandlung.

"With a drinking horn of red gold in her hand;
She offers a drink to the King of the Fianna;
.....
Fionn takes the drink without delay".

Daraufhin gewinnt er zwar sein früheres Aussehen zurück, aber er ist der Fee auf ewig verfallen.

3. Zusammenfassung.

Es gibt also in europäischen Mythen und Sagen den Typus der dämonischen Frau (Totengöttin, Fee, Elfe), die den Helden durch ihren Liebreiz und einen Trank (oder Apfel), den sie ihm anbietet, in ihr paradiesisches Reich - die ehemals schaurige Unterwelt - verlockt und sich mit ihm vermählt, so daß er ihr ewig verfallen ist [187]. Das Trankreichen ist dabei das entscheidende Moment : genießt der Nichtsahnende das Angebotene, so ist es um ihn geschehen. Diese magische Fähigkeit des Trankes beruht wohl auch in diesem Fall letztlich auf der bandstiftenden Funktion des gemeinsamen Mahles. Der Trank ist durchaus ambivalent zu verstehen : "Der Held muß als Mensch sterben, wenn er als 'Unsterblicher' leben will : der Eingang zur ewigen Jugend führt nur durch die Pforten des irdischen Todes" (GÜNTERT 1919:163) - das Geheimnis jeder Initiation.

Was die trankspendende Walküre auf gotländischen Bildsteinen betrifft, so hat sich die Bedeutung des Trankreichens hier scheinbar etwas verschoben : das Moment des Trankspendens signalisiert nicht mehr den entscheidenden Übergang vom Leben zum Tod, der schon im Heldentod des Erwählten stattgefunden hat, sondern scheint hier eine Art Begrüßungszeremonie, welche die Aufnahme des Helden in die Gemeinschaft der Einherjar bezeichnen soll, ihn "initiiert". Im Falle Sigrdrífa hat dieser Trank einen weiteren charakteristischen Zug angenommen : er ist Weisheits- und Heiltrank geworden. Hier könnte sich eine Verbindung zum Mythos vom Dichtermet eröffnen. (Doch ist er hier kaum als "Inspirations"-Trunk gedacht).

Es fragt sich, ob die bisher rätselhaft gebliebene Gunnlöd-Gestalt dem Kalypso- oder dem Sigrdrífa-Typus zugerechnet werden könnte :

- Sie ist, wenigstens dem Namen nach, Walküre.
- Sie gehört in die Andere Welt, wenn wir Hnitbjǫrg als Hinweis auf die Unterwelt verstehen dürfen.
- Die prächtige Ausstattung ihres Reiches (- auf goldenem Stuhl empfängt Odin den Met aus ihrer Hand -) erinnert an Avallon und den Venusberg.
- Der Met, den sie dem Eindringling darreicht, hat Lebenswasserqualität und ist zugleich Weisheitstrank.
- Hinter der Verführung Gunnlöds könnte man einen älteren Hieros Gamos vermuten.

Allerdings ist hier die Reihenfolge Trankreichen - Vermählung vertauscht. Odin ist auch nicht der verliebte Held, der ihrer Verlockung erliegt, sondern der Herr der Toten selbst; dazu der aktive Part, der die Verführung als List benutzt - doch dies kann alles spätere Interpretation sein.

Es muß hier wohl an eine echte Abhängigkeit der Gunnlödszene von dem weitverbreiteten Kalypso-Sagentypus gedacht werden und an die Hereinnahme der trankspendenden Walküre in den Mythos vom Raub des Göttertrankes, wie wir ja die Walküre in der Sd. in ähnlicher Funktion, als Weisheits- und Glückspenderin

durch den heiligen Trank, vorfinden.

Die Möglichkeit, daß die metreichende Riesentochter ihr Vorbild ausschließlich in der germanischen Frau hatte, der bei Festmählern das Schenkenamt ablag, darf man wohl ausschließen. EBENBAUER (1970:187 A 695) stellt diesbezüglich die Frage, "ob nicht dem zweifellos bei Snorri sehr realistisch aufzufassenden Schenkenamt der Walküren eine ältere, geheiligte Vorstellung zugrunde liegt, die in der Frau die Hüterin eines Todes- oder eines Unsterblichkeitstrankes sieht."

So läßt sich der Gunnlöd auch die keltische Medb an die Seite stellen : durch Hieros Gamos und Trankspenden verleiht sie das Charisma der Herrschaft; durch die Vereinigung mit Gunnlöd und den von ihr kredenzten Trank erhält Odin das Charisma der Dichtkunst (vgl. WEISWEILER 1941:115 / EBENBAUER 1970:303 f.). Weihe

III. ZAGREUS.

Nun findet sich im Mittelmeerraum ein klassischer Mythos (verbunden mit dem entsprechenden Kult), der, so scheint mir, ebenfalls einen Beitrag zur Aufklärung der Gunnlöd-Episode liefern kann : Gemeint ist der Zagreus-Mythos, den auch DE VRIES (II 69) zum Vergleich heranzieht.

Es wird berichtet [188], Zeus habe sich, in eine Schlange verwandelt, der in einer Höhle eingeschlossenen und von Drachen bewachten Persephone genähert und das Mädchen - seine eigene Tochter - verführt. Die Frucht dieser Verbindung war der gehörnte Zagreus-Dionysos.

Der Knabe jedoch wurde von zwei Titanen zerstückelt, gebraten und - abgesehen vom Herz - verzehrt. Das Herz brachte Athene dem Zeus, der es verschluckte, bzw. der Semele übergab - so

wurde dann der Knabe Zagreus-Dionysos ein zweites Mal geboren.

Der erste Teil dieses Mythos, der wohl Geburt, Tod und Wiedergeburt symbolisiert, ist, wie FEHRLE (1910:242 u.a.) nachzuweisen versuchte, dem realen Kultbrauch nachgebildet : Es gab nämlich Mysterien, welche die Hochzeit des Schlangengottes mit der Erdgöttin (Bona Dea, Fauna, Persephone) feierlich nachvollzogen in Form einer συνουσία zwischen der jungfräulichen Priesterin und einem Vertreter des Gottes, bzw. einer Phallosschlange aus Holz oder Metall [189].

Bedeutend ist nun für unseren Zusammenhang auch, daß sich die Priesterin nach siebentägigem Fasten an einem Mischtrank berauschte und dann symbolisch die heilige Handlung vollzog (EISLER 1910:128).

KRAPPE (1928:58 ff.) zog nun diese antiken Mysteriengeschichten, in denen ein schlangengestaltiger Gott einem Mädchen in einer Höhle beiwohnt, zum Vergleich mit der Gunnlöd-Episode im germanischen Mythos heran (61).

a) Die in der Höhle eingeschlossene und bewachte Persephone findet ihr Gegenstück in der Riesentochter Gunnlöd in Hnitbjǫrg.

b) Der unterirdische schlangengestaltige Zeus μειλίχιος entspricht Odin als Schlange, welcher sich der Gunnlöd nähert und sie verführt. Diese Vereinigung muß als ἱερὸς γάμος gewertet weden.

c) Danach kommt der kostbare Rauschtrank (durch Dionysos-Zagreus, bzw. durch Kvasir) zu den Menschen.

Die Frucht dieser Verbindung ist im Griechischen Zagreus-Dionysos, im Germanischen müsse sie nach KRAPPE ehemals Kvasir gewesen sein (67 ff.). Wie Dionysos wird auch Kvasir getötet und wiedergeboren : in Gestalt des weisheitspendenden Mets. Hinter diesem Motiv stecke wohl auch der uralte agrarische Mythos, welcher der Erkenntnis, daß die Pflanze nur dann weiterleben kann, wenn ihre Frucht stirbt, Ausdruck

verleiht (vgl. JENSEN 1966: passim).

Eine Abwandlung bzw. Parallele zu dieser grundsätzlichen Naturerkenntnis zeigt sich im Mythos vom Tod der Pflanze und ihrer Wiedergeburt als (Nahrung oder) Rauschtrank, wie wir ihn auch in Indien antreffen, wo das Ausschlagen des Soma einer Tötung (der Pflanze Soma) gleichgesetzt wurde, der Prozeß der Läuterung jedoch einer (Wieder)Geburt (des Trankes Soma) entspricht.

Sowohl der erste als auch der zweite Vergleich KRAPPEs entbehrt nicht der Logik. Störend wirkt allerdings die "vertauschte" Reihenfolge beider Episoden im germanischen Mythos : daß nämlich Kvasir (= Dionysos-Zagreus) vor dem Hieros Gamos, dessen Frucht er eigentlich sein sollte, steht (KRAPPE 1928:68 / DE VRIES II 69).

Diese Eigenart läßt sich, wie KRAPPE meint, vielleicht dadurch erklären, daß die germanische Geschichte offenbar durch Fusion zweier grundsätzlich verschiedener Mythen entstanden ist:

a) Agrarischer Kultmythos : Hieros Gamos des schlangengestaltigen Gottes mit der Erdgöttin, Geburt, Tod und Wiedergeburt des göttlichen Kindes, das dem Korn oder der Pflanze entspricht, durch deren Tod die Nahrung (bzw. der Rauschtrank) entsteht.

b) Raub des Lebenswassers oder Rauschtranks durch einen Vogel des Gottes, bzw. den vogelgestaltigen Gott selbst (KRAPPE 1928:68).

Durch diese Kombinierung mögen sich ursprüngliche Reihenfolge und Einzelmotive beider Mythen verwischt haben, schon bald war man sich über ihre ursprüngliche Bedeutungen nicht mehr im Klaren. Odin, der auch die Züge eines Fruchtbarkeitsgottes trug [190], verlor, jedenfalls in Dichterkreisen, diese Züge mehr und mehr, man vergaß den ursprünglichen Sinn des Hieros Gamos, die Szene wurde zum listigen Abenteuer des Dichtergottes umstilisiert.-Doch kann diese Möglichkeit freilich nicht als erwiesen gelten.

Es fragt sich auch, was die Kombination zweier so grundverschiedener Erzählungen (bzw. Kultmythen) bewirkt haben mochte. Nach KRAPPE (1928:68) war es "le rôle joué par une boisson enivrante dans les rites du ἱερὸς γάμος". Das entscheidende gemeinsame Moment könnte auch - um bei KRAPPEs Interpretation zu bleiben - im Rauschtrank "Kvasir" selbst liegen : Beide Geschichten geben Auskunft über den Ursprung des Rauschtranks, bzw. darüber, wie er zu den Menschen gekommen ist, wenn auch der dahinterstehenden Erkenntnis auf verschiedene Weise Ausdruck verliehen wurde. Dabei erscheint die eine Deutung (Raub) eher mythisch, die andere eher kultisch-praktisch. Ähnlich finden wir im indischen Mythos und Kult a) den Raub des Soma durch den Vogel, b) die "Tötung" = Pressung und "Wiedergeburt" = Läuterung des Soma.

Fassen wir zusammen : Gunnlöd-Verführung und besonders Odins Schlangengestalt würden durch KRAPPEs Interpretation einen einleuchtenden Platz erhalten. Kvasir freilich als Frucht dieser Verbindung und göttliches Kind bleibt im Bereich der Hypothese, dafür gibt es keinerlei Belege. Hier scheint vielmehr DUMÉZILs Deutung mehr für sich zu haben (s.o. 10 f.). KRAPPEs Interpretation der Gunnlöd-Szene muß nicht die im letzten Kapitel angedeuteten Möglichkeiten ausschließen : Gunnlöd scheint mir dem chthonischen Bereich zu entstammen, möglicherweise verbirgt sich hinter ihr eine der vielen Gestalten der Großen Muttergöttin, die sowohl Fruchtbarkeits- als auch Todesgöttin ist. Auch die "Todeshochzeit" entspricht letzten Endes ja dem Hieros Gamos Gott-Mensch, Himmel-Erde (vgl. FEHRLE 1910:17 ff., 19 f. A 2). Das Motiv des Trankreichens erklärt sich freilich zwangloser aus dem Kalypso-Sagentyp, während es, falls wir KRAPPEs Deutung bevorzugen, doch Schwierigkeiten bereitet.

IV. SCHAMANISTISCHE UNTERWELTSREISEN.

Vorbemerkung.

Bisher hat, was das Vergleichsmaterial zum germanischen Mythos vom Raub des Dichtermets angeht, immer nur der äußere Rahmen, der Handlungsablauf, die Erscheinungsform der einzelnen Motive interessiert. Nicht berücksichtigt wurde dagegen in den meisten Fällen der "Geist" der betreffenden Erzählungen, ihr innerer Gehalt, ihr Sinn, ihre Aussage, die ja gerade beim agrarischen Zagreusmythos meilenweit von der germanischen Raubgeschichte (in der überlieferten Form) entfernt ist.

Im letzten Kapitel dieses Abschnittes wenden wir uns schamanistischen Jenseitsreisen zu, die bezüglich ihrer Thematik und geistigen Haltung dem Sinn des germanischen Metmythos näher stehen als strukturell fast gleiche naturvölkische Raubsagen und agrarische Kultlegenden. Die Unterweltsreisen des Schamanen dienen nämlich häufig der Erlangung von höherem Wissen, magischen Fähigkeiten oder göttlichen Inspirationen [191].

Odins Meterwerb ist aber letztlich ebenfalls dem Erwerb von Weisheit und Wissen gleichzusetzen, wie es - abgesehen vom Dichtermetmythos - mehrfach in der germanischen Mythologie bezeugt ist. Doch davon später (s.u. 214 ff.)

1. Schamanismus : Begriff, heutige Auffassung [192].

Wohl kaum einem Spezialgebiet der Ethnologie sind in neuerer Zeit so viele Arbeiten gewidmet worden wie dem Schamanismus [193]. Diese einerseits günstige Forschungslage hat freilich auch zu weitgehender Begriffsverwirrung geführt, die zu entwirren nicht meine Aufgabe sein kann. Der Einfachheit halber beschränke ich mich auf VAJDA (1959), der , so scheint mir, klug und

prägnant die den Schamanismus bestimmenden Komponenten kurz charakterisiert und erst den Komplex dieser Erscheinungen als Schamanismus bezeichnet.

Demnach sind die den Schamanismus konstituierenden Phänomene die folgenden :

a) Rituelle Ekstase.
b) Theriomorphe Hilfsgeister.
c) Berufung; nicht-theriomorphe Schutzgeister.
d) Schamaneninitiation.
e) Jenseitsreise.
f) Kosmologie.
g) Schamanenkampf.
h) Schamanenausrüstung.

Jedes dieser Elemente kann "auch außerhalb des Schamanismus" allein vorkommen, aber "erst das typische Zusammenauftreten ... ergibt das komplexe Phänomen, das wir Schamanismus nennen " (l.c. 476). Ebenso betont FROMM (II 1967:38 f.) diesen Vorstellungs-Komplex [194].

2. Die psychische und künstlerische Seite des Phänomens.

Im Rahmen dieser Arbeit schien es mir geboten, mich auf die Auswahl einiger Aspekte der modernen Schamanismusforschung zu beschränken : so galt mein Interesse, abgesehen von der schamanistischen Seelenreise besonders der psychologischen und künstlerisch-schöpferischen Seite des komplexen Phäomens.

a) "Archaische Psychotherapeuten" (Kranke oder Heilende?).

Die ältere Forschung sah im Schamanen in erster Linie einen Hysteriker, d.h. einen (Geistes-)Kranken [195]. Vor allem

OHLMARKS Theorie (1939) von der "arktischen Hysterie" (11 ff.) schien geeignet, unbegreifliche Phänomene einleuchtend zu erklären.

Heute denkt man über den Schamanen wesentlich anders : Er ist nicht mehr ein psychisch Kranker, sondern ganz im Gegenteil "vor allem ein Kranker, der sich selbst geheilt hat" (ELIADE 1957b:37 / vgl. A. LOMMEL 1965:15) [196].

Diese in Berufungserlebnis (FINDEISEN 1957:34 ff.), Schamanenkrankheit (l.c. 50 ff. / ELIADE l.c. 43 ff.) und Schamanenweihe sich äußernde Initiation (ELIADE l.c. 116 ff.), vergleichbar der Lehranalyse angehender Psychoanalytiker (SCHMIDBAUER 1971:35, 39 ff., 44), befähigt den Schamanen als "archaischen Psychotherapeuten"(SCHMIDBAUER), der nun "den Mechanismus - oder besser : die Theorie der Krankheit"kennt (ELIADE l.c. 41), auch andere zu heilen. "Der Schamane ist der große 'Spezialist' für die menschliche Seele; er allein 'sieht' sie, denn er kennt ihre 'Gestalt' und ihr Schicksal" (ELIADE l.c. 18).

b) Der Schamane als Künstler.

Auch A. LOMMEL (1965:15) betont diese psychotherapeutische Seite, setzt den Akzent aber eher auf die schöpferisch-künstlerischen Qualitäten des Schamanen : im Berufungserlebnis "wird eine schöpferische Komponente in der Persönlichkeit des Schamanen wirksam, die ihn befähigt, seine pathologische Anlage zu überwinden. Das Wesentliche [... hierbei] ist die Aufforderung an ihn, in künstlerisch-schöpferischer Weise zu wirken" (l.c. 14). Das heißt : durch die im Berufungserlebnis (künstlich) ausgelöste Psychose werden schöpferische Phantasien freigesetzt, deren künstlerische Ausgestaltung in Bild, Wort und Gestik die Psychose überwinden helfen und jederzeit reproduzierbar sind. Der Schamane ist "der Dichter und Künstler seiner Gruppe. Er ist der, der die geistige Welt seiner Gruppe formt." Die Trance ist dabei die "Vermittlungsebene"; "die religiöse oder künstlerische Ergriffenheit, die zur Übermittlung der Bilder gehört, kann bei normalem Wachbewußtsein nicht oder nur sehr schwer erreicht werden" (l.c. 166).

FINDEISEN (1957) legt vor allem Wert auf den spiritistisch-mediumalen Charakter des Schamanentums (174 ff.), Schamanen sind Medien (179, 180 ff.). Eng damit zusammenhängend sieht jedoch auch er "die Schamanen als vorwiegend von künstlerisch-schöpferischen Impulsen bedrängte Gestalten" (188).

3. Die schamanistische Jenseitsreise.

a) Zweck.

Eine der wesentlichsten Komponenten des Schamanismus ist die rituell-dramatisch ausgeführte Jenseitsreise des Schamanen [197]. Der Zweck der Reisen variiert : entweder hat der Schamane die Funktion eines Psychopompos, er geleitet die Seelen Verstorbener ins Jenseits (ELIADE 1957b:178 / FINDEISEN 1957:121), auch die Seelen der Opfertiere begleitet er auf dem Weg zum höchsten Gott (ELIADE l.c. 178); oder er holt Kinderseelen vom Weltenbaum oder stiehlt sie von Verstorbenen (FINDEISEN l.c. 122 / ELIADE l.c. 237), und sucht die"von Geistern verschleppten Seelen" (FINDEISEN l.c. 127), deren Abhandensein die Krankheit in Menschen verursacht [198]. Fehlt es dem Stamm an Jagdglück, macht er sich auf zum Herrn der Tiere, um ihn um die "Seele" des Rentiers zu bitten (ELIADE l.c. 239), bzw. um magisches Wissen von ihm und den Geistern einzuholen (ib.).

Der Schamane ist also Mittler zwischen Mensch und Jenseits. Er kann als einziger den engen Kontakt, der *in illo tempore* zwischen Gott und den Menschen bestanden hat, aber seit langem abgerissen ist, dank seiner ekstatischen Fähigkeiten zeitweilig wieder herstellen (ELIADE l.c. 446 und passim) [199].

b) Technik.

Die Grundzüge der "archaischen Ekstasetechnik" (ELIADE) des Schamanen lassen sich etwa folgendermaßen zusammenfassen : Nach rituellen Vorbereitungen (Reinigungszeremonien etc.) beginnt der Schamane zu "schamanisieren" : durch Tanzen, rhythmisches Schlagen seiner Trommel [200], eventuell mit Hilfe von Hitze, Alkohol oder Fliegenpilzabsud [201] gerät der Schamane in Ekstase und begibt sich mit den durch das Trommeln herbeigerufenen Hilfsgeistern, deren Anwesenheit er durch Nachahmen ihrer Tierstimmen andeutet, auf seine Jenseitsreise. Dabei führt er entweder alle Stationen der Reise den Zuschauern selbst dramatisch vor Augen (z.B. Klettern auf den Weltenbaum, dessen 7 oder 9 Kerben die Himmelssphären bedeuten, ELIADE 1957b:204), oder aber er fällt, erschöpft von Rhythmus und Tanz (oder Drogen) in eine mehrstündige Trance (ELIADE l.c. 230, 238) und erzählt nach dem Erwachen unter regem Anteil der Stammesmitglieder seine Erlebnisse mit den Jenseitsbewohnern (wobei dieses Nacherleben Tage in Anspruch nehmen kann, vgl. MEULI 1935:146 ff.).

c) Inhalt der Reise.

Das "Hauptstück der Schamanentätigkeit, die Jenseitsreise, bleibt im wesentlichen überall gleich" (MEULI l.c. 148).Dabei gestaltet sich die Unterweltsreise (im folgenden vgl. ELIADE 1957b:195 ff. / MEULI l.c. 148 ff.) weitaus schwieriger als die Himmelfahrt und ist besondere Spezialität der "schwarzen Schamanen" (ELIADE). Nicht nur seine 7 Hilfsgeister stehen ihm zur Seite, wenn es gilt, die 7 Stufen (Regionen) der Unterwelt zu meistern, sondern auch die magische Kraft des Gesangs und der Trommel oder seine Fähigkeit, verschieden Gestalten anzunehmen.

Da breitet sich eine endlose Steppe oder Wüste, über die kein Vogel zu fliegen vermag, ein eiserner Berg muß in gefährlichem Aufstieg erklommen werden; und oft versperren die gebleichten

Gebeine fremder Schamanen und ihrer Pferde den Weg, die an der schweren Aufgabe gescheitert sind - ohne seine Hilfsgeister wäre der Schamane hier verloren. Ein dunkles Loch bildet den Eingang zur Anderen Welt, dort ein reißender Fluß oder ein weites Meer, über das nur eine haarfeine Brücke führt, die der Schamane zu passieren hat; auf dem Grund des Wassers sieht er die Knochen früherer Schamanen fahl schimmern. Dann ein Ort, wo die gefolterten Sünder unter Qualen schreien - usw. Doch kühn überwindet der Held alle Hindernisse und reitet zur Wohnung Erlik Khans. Die zähnefletschenden Wachhunde und den gestrengen Pförtner besticht er mit Geschenken und dringt zum Herrn der Unterwelt vor. Als dieser ihn schrecklich erzürnt beschimpft und bedroht, beschwichtigt er ihn, indem er ihn zum Trinken einlädt und seine Gaben ausbreitet. Mit zunehmender Trunkenheit wird der Herr der Toten wohlwollend, segnet den Schamanen, gibt ihm die gewünschte Auskunft, verspricht besseres Wetter und mehr Jagdglück usw.

Wenn (zum folgenden vgl. ELIADE 1957b:203 f., 121 f.) der Schamane die Seele eines Verstorbenen in ihr neues Zuhause geleiten soll (denn der Verstorbene ist den Erdenmenschen unheimlich und gefährlich), so kommt es oft vor, daß die Jenseitigen die Annahme der neuen Seele verweigern und er sie unter Zuhilfenahme einiger Listen (z.B. Beschwichtigen mit Schnaps) bei ihnen einschmuggeln muß.

Jubelnd wird der erfolgreiche Schamane, der ja all diese Szenen höchst dramatisch darstellt, von seinen Stammesangehörigen wieder auf der Oberwelt empfangen.

Typische Motive griechischer und vorderasiatischer Unterweltserzählungen finden wir hier wieder : der Jenseitsfluß, die haardünne Brücke (= gefährlicher Übergang), gefolterte Sünder, Wachhunde und Pförtner am Tor des Unterweltspalastes. Man darf wohl annehmen, daß sie ebenso wie die 7 oder 9 Regionen der Unterwelt (oder des Himmels) ihren Weg aus den vorderasiatischen Hochkulturen nach Norden genommen haben.

4. Die Schamanenerzählung als "Urfabel" der Epik (MEULI).

In einer glänzenden Arbeit über HERODOTs Skythenberichte (bes. 4, 71 ff.) erbrachte MEULI (1935) den Nachweis eines skythischen, d.h. iranischen Schamanismus [202], dessen Hauptelemente, die enge "Verbindung mit dem Totenkultus", Ekstase durch "Schwitzen" [203], "Hanfrausch" und ekstatisches "Heulen", bei HERODOT beschrieben werden (MEULI 1935:123).

Daran anschließend zeigte er sehr schön, wie sich die Hauptaufgabe des Schamanen, die gefährliche Jenseitsreise, als Erzählmotiv in zahlreichen Liedern, Märchen und Mythen niedergeschlagen hat.

Diese Schamanenerzählung, deren Inhalt also immer die Fahrt ins Geisterreich unter Mithilfe der persönlichen Schutzgeister ist, "ist wesentlicher Bestandteil einer Zauberhandlung, zweckgebunden wie diese selbst. ... Dem ekstatischen Zustand des Schamanen entsprechend ist gesteigerte Rede, Gesang, also poetische Form, das Übliche. Bezeichnend und ebenso im Wesen der ganzen Handlung begründet ist weiter die Ich-Form der Erzählung und die dramatisch-direkte Rede der Gesprächspartner, die der Schamane mit allen Künsten, bis hinunter zur Bauchrednerei, hervorzuheben pflegt." MEULI betont: "Unzweifelhaft fassen wir hier eine uralte Form der Poesie, höchst primitiv in ihrer Verflechtung mit Tanz, Gesang und Handlung wie in ihrer vollständigen Zweckgebundenheit". Er zeigt weiters, "wie schon bei Primitiven die Schamanenerzählung aus ihren ursprünglichen Gebundenheiten weitgehend sich löst, um als einfache Poesie der Erhebung und dem Schmuck des Daseins zu dienen" (MEULI 1935:150).

Häufig wird der Schamane zum Helden, die rituell-gebundene Schamanenerzählung zum Heldenlied, zur Unterhaltung. "Bei den minussinskischen Tataren lebt nun ziemlich unverändert die Erzählung von der schamanistischen Heldenfahrt fort" (l.c. 152). Oft wird auch die "typische Schamanenreise ... als Fahrt eines ritterlichen Herrn ins Heroisch-Märchenhafte stilisiert" (153).

MEULI weist nun in der Arimaspeia des ARIASTES (HERODOT 4, 14 f.) "eine nach den Grundzügen, nach den Stoffen und nach der Form skythische Schamanenerzählung" nach (158). Auch der thrakische Zalmoxis soll wie Aristeas solch "mythisches Urbild eines Schamanen" gewesen sein" (163). Spuren von Schamanenpoesie aber finden sich nicht nur bei den Griechen, die skythische Dichtungsstoffe und -formen im 6. Jh. übernommen haben (164), sondern auch in der altpersischen, altindischen und finnischen Dichtung (165).

"Damit aber gewinnt die Schamanenpoesie eine bisher ungeahnte Bedeutung für die Entstehungsgeschichte von Mythos und Dichtung; dann greifen wir in zahlreichen Texten, und nicht nur in vagen bloßen Rekonstruktionen, uralte Entwicklungsformen mit Händen, dann haben wir Mythen und Märchen nicht in freischwebendem Zustand, sondern in ihrer vollen sozialen Funktion, nach Umgebung, Zweck, Erzähler und Hörer fest bestimmt. In der Tat, hier fassen wir Urformen der Poesie" [204].

Zahlreiche Stoffe der griechischen Heldensage lassen sich aus der Schamanenerzählung als "Urfabel" herleiten, z.B. die der Argonautensage und der Odyssee (166 ff.).

Als typische Merkmale dieser profanisierten Schamanenerzählung, die in Heroendichtung und Märchen weiterlebt, können gelten [205]:

a) Form : Ich-Erzählung, direkte Rede.

b) Motive : Jenseitsreise (Ende der Welt, Unterwelt etc.), (tiergestaltige) Helfer, Tierverwandlung, Bestehen gefährlicher Abenteuer (haardünne Brücke, zusammenschlagende Klippen, Wächtertiere), (Zurück)Holen eines wertvollen Gegenstandes oder geheimnisvollen Wissens, Verfolgung durch die Bewohner der Anderen Welt.

Das finnische Nationalepos "Kalevala" z.B. kann man nahezu als "reine Schamanenpoesie" bezeichnen (MEULI 1935:174), und es scheint mir geboten, im Hinblick auf Odins Metraubabenteuer der Reise des finnischen Dichterfürsten Väinämöinen ins Totenreich Tuonela unsere Aufmerksamkeit zu schenken.

5. Kalevala XVI : Väinämöinens Tuonela-Fahrt.

a) Väinämöinens Jenseitsreise.

Väinämöinen, der weise alte Seher und Sänger des Kalevala, der "finnische Orpheus" (HAAVIO 1952:14) [206], begibt sich auf Jenseitsreise, um drei magische Worte, die ihm zum Bau eines Bootes fehlen, dort zu erfahren. Er selbst beschreibt dieses Ausbleiben der Inspiration so :

"... an dem dritten Tage aber
Brach der Schlitten meiner Lieder,
knickt die Kufe meiner Sprüche;" (Kal. XVI 252 ff.) [207]

So kommt er nach Manala, ins Totenreich. Nachdem ihm Tuonis Tochter, nicht ohne ihn zu warnen - "Viele sinds, die hierher finden, wenige, die Heimkehr haben" (Kal. XVI 271 f.) - mittels eines Bootes über den Totenfluß geholfen hat, gelangt er zu Tuonetar, der Herrin des Totenreiches, die ihm sogleich einen Trank anbietet :

"Tuonetar, die gute Herrin, Manalas bejahrte Hausfrau
Brachte Bier in einem Humpen, trug herbei den Doppelhenkel,
Sagte selber diese Worte: 'Trink nur, alter Väinämöinen!'
Väinämöinen alt und wahrhaft, sah hinein in seinen Humpen:
Kröten laichten in dem Innern, Würmer krochen auf den Kanten;"
(Kal. XVI 287 ff.)

Dankend kehnt der Weise ab :

" ' ... wer vom Krug schlürft, geht zugrunde' " (302) [208].

Erfolglos muß der Dichter den Rückweg antreten [209]; den Nachstellungen der Totenlandbewohner kann er sich durch Verwandlung in eine Schlange entziehen :

"Schnell verändert' er sein Aussehn, eilig ward aus ihm ein andrer,
Warf sich schwarz gefärbt ins Wasser, schlüpft' als Otter in das Riedgras,
Wand als Wurm sich eisenfarbig, schlängelt' sich als giftge Schlange
Durch den Fluß des Totenlandes, drängt' sich durch das Netzwerk Tuonis."
(Kal. XVI 369 ff)

Die Fahrt Väinämöinens nach Tuonela präsentiert sich also als schamanistische Jenseitsreise mit typischen Merkmalen : Totenfluß zwischen Diesseits und Jenseits, Überfahrt im Nachen, Angebot eines ekelhaften Unterweltstrankes, Entkommen durch das Gewässer in Schlangengestalt [210] - die Schlange als Hilfsgeist oder Verwandlungstier ist ja gerade im finnisch-lappischen Schamanismus gut belegt [211] -, vor allem der Zweck der Reise, der Erwerb magischen Zauberwissens, was an eine Initiation denken läßt (FROMM II 1967:117), die freilich im Falle Lemminkäines noch ausgeprägter zum Ausdruck kommt [212]. FROMM (1963:294) bezeichnet das Väinämöinen-Lied als "Mythos, der den Text zu einer Initiation bildet".

b) Vergleich mit dem germanischen Mythos.

Bestehen hier wirklich, wie HAAVIO und FROMM meinen, Verbindungen zum germanischen Metraubmythos?

HAAVIO schreibt (1952:102) : "In an ancient Scandinavian rune of the tenth century we find a tale of how Odin in the shape of a serpent passes through dangerous barries to a mysterious, radiant kingdom, the mistress of which revives him with a sacred drink. That domain evidently, is the kingdom of the dead. The parallel is clear."

Auch FROMM ist dieser Meinung (II 1967:118) : "Die germanische Religion zeigt in der Geschichte von der Erwerbung des Dichter-

mets durch Odin, daß sie auch von den Vorstellungen der nordeurasischen Schamanenkulturen nicht unbeeinflußt geblieben ist. Odin schlüpfte als Schlange durch ein Loch, das mit dem Bohrer Rati in den Berg gebohrt war."

Natürlich geht es nicht an, Odin einfach gleich Väinämöinen zu setzen, obgleich beide Dichter sind. Väinämöinen ist Sänger und Seher in erster Linie, weil er Schamane ist, er ist gewissermaßen Repräsentant der künstlerischen Funktion des Schamanen. Auch Odin hat schamanistische Züge, aber ist er Dichter, weil er Schamane ist? Oder haftet ihm dieser Zug schon ursprünglich als idg. Ekstasegott an? Oder haben sich an Odin schamanistische Züge gehängt, eben weil er Ekstasegott war? Immerhin wäre es nicht undenkbar, daß der Ekstasegott Odin (bzw. sein idg. "Vorgänger") durch Berührung mit nordeurasischem Schamanentum schamanistische Prägung "erhielt" : Heilfunktion, Verwandlungsfähigkeit, vielleicht den Charakter als Dichtergott. Die hier eigentlich notwendigen Untersuchungen darüber, ob die anderen idg. Götter der 1. Funktion Beziehungen zur Dichtkunst, Magie, Medizin etc. hatten, welcher Art und welchen Ursprungs diese waren, würden freilich den Rahmen dieser Arbeit sprengen; die Frage nach der Herkunft von Odins Dichtertum muß vorläufig offen bleiben.

Trotz allem scheint es gar nicht so abwegig, unter Beachtung stofflicher und formaler Kriterien den nordgermanischen Mythos vom Raub des Dichtermet unter dem Gesichtspunkt "Schamanenpoesie" zu betrachten.

Odins schamanistische Züge sind unbestritten (Heilfunktion, Dichterfunktion, Ekstase, Tierverwandlung, *seiðr*, Totenpferd). Die Fahrt zum Hnitbjǫrg ist mit Hindernissen gepflastert und läßt sich unschwer als Jenseitsreise interpretieren. Ihr Ziel ist der Erwerb des Dichtermets, d.h. aber : des magischen Wissens und der Inspiration. Schlange und Adler sind als Metamorphosen des Schamanen, bzw. als seine Hilfsgeister, wohlbelegt, beide Gestaltwandlungen werden auch in Ys.7 unter Odins Zauberkünsten aufgezählt. Sogar Rati, immer etwas verlegen als "Bohrer" (FROMM II 1967:118) oder gar als dritte Gestalt Odins, als "Ratte", interpretiert (DE VRIES II 70), ließe sich fast mühelos als Hilfsgeist definieren, der dem Schamanen zur Seite steht, wenn es gilt, den schwierigen Eingang in die Unterwelt (das enge Loch!) zu überwinden.

Die trankspendende Frau begegnet uns zwar auch im Kalevala (XVI 287 ff. und XXVII 145 ff.), scheint dort aber sekundär bzw. Erfindung LÖNNROTs zu sein (FROMM II 1967:121).

Auch die gefahrvolle Rückreise, die Verfolgung durch die Jenseitsbewohner, bzw. durch die Reifriesen und Suttung, ist ein hier wie dort belegtes Motiv.

Sogar die für die Schamanenpoesie so typische Ich-Erzählung ist in den Hávamál bewahrt, wo Odin selbst seine Erlebnisse kundtut.

Dies heißt natürlich nicht, daß der germanische Metmythos eine Schamanenerzählung sei oder ursprünglich eine gewesen sei (- ein echter germanischer Schamanismus läßt sich, wenn wir VAJDAs Kriterien anlegen, als Komplex nicht nachweisen, vgl. FLECK 1968:128 ff. -), sondern nur, daß das Eindringen von typischen Motiven der die Jenseitsreise behandelnden Schamanenpoesie ins Germanische, speziell auch in den Mythos vom Raub des Dichtermet, nicht ausgeschlossen werden kann. Dies ist umso wahrscheinlicher, da dem nordischen Heidentum ja schamanistische Elemente keineswegs fremd waren.

D. ZUSAMMENFASSUNG. VERSUCH EINER EINORDNUNG DES GERMANISCHEN MYTHOS (BEZÜGLICH DES HANDLUNGSABLAUFS).

Bevor wir nun zu einer Untersuchung der Art und Funktion des geraubten Trankes, des Raubguts also, übergehen, seien noch einmal die Ergebnisse dieses vergleichenden Kapitels zusammengefaßt.

I. VERHÄLTNIS ZU DEN AUSSERGERMANISCHEN PARALLELEN.

1. Idg. Parallelen.

a) Indien.

Was zunächst den Vergleich mit dem indischen Somamythos angeht, kann sowohl auf Grund der gezeigten Übereinstimmung als auch der Zugehörigkeit beider Völker zur idg. Völkerfamilie wegen, auf Urverwandtschaft des germanischen und des indischen Mythos vom Raub des Göttertrankes geschlossen werden. Die Hauptmotive der Sage waren der Raub des heiligen Trankes aus dem Himmel oder der Unterwelt (Varianten) durch einen Adler oder Falken als Attribut des höchsten Gottes oder durch diesen Gott selbst in Vogelgestalt und die Verfolgung des Diebes, bzw. Nachschießen eines Pfeiles.

Das Iranische bietet im Falle des Raubmythos keine Hilfe, da dort die bei der Identität von Soma und Haoma eigentlich zu erwartende Parallele fehlt.

Die Unterschiede zwischen indischer und germanischer Variante sind die folgenden :

a) Indra und Odin, die Helden der Geschichte, sind Götter "verschiedener Funktionen". Im Germanischen wäre eigentlich Thor als Räuber zu erwarten. Die Frage, ob es vielleicht Reste eines solchen Thorsmythos gibt, wird noch zu behandeln sein.

b) Die Gunnlöd-Szene ließ sich durch Vergleich mit dem Indischen nicht erhellen, scheint also entweder der ursprünglichen idg. Form nicht bekannt gewesen zu sein, d.h. von den Germanen später übernommen, oder aber von den Indern eliminiert worden zu sein.

c) Soma ist nur bedingt, nur auf den Kult bezogen, auch Dichtertrank, hat daneben aber viele andere Funktionen. Er wird nicht, wie der germanische Met, ausschließlich für die Dichter geraubt, sondern für Indra zur Steigerung seiner Kraft

und Machtfülle. Wenn er die priesterlichen Sänger begeistert, dann nur, damit ihre Lieder dem Trank Soma zur schnelleren Läuterung verhelfen. Den Grund für Somas Beziehung zur Dichtkunst haben wir also weniger in seiner berauschenden Wirkung zu suchen, als vielmehr in seiner Stellung im vedischen Ritual.

b) Griechenland.

Die bekannte Prometheus-Geschichte erwies sich als ungeeignet für den Vergleich mit dem idg. Mythos; sie gehört eher in den Kreis naturvölkischer Sagen vom Raub des Feuers (Parallele Dogon). Auch was den Raub des Ganymed angeht, so ist die Verbindung mit dem hier untersuchten Mythenkreis ausgesprochen problematisch und wird auch von altphilologischer Seite nicht angenommen (s.o. A 168). Man wird den Ganymedmythos hier also eher fernhalten müssen. Wenn man überhaupt an eine mit dem Indischen und Germanischen gemeinsame Urform denkt, so hat sich jedenfalls das Griechische am weitesten davon entfernt. Näher scheint dieser "Urform" möglicherweise noch die erwähnte Odyssee-Stelle zu stehen (XII 61), wo die Tauben Vater Zeus aus der Anderen Welt Ambrosia bringen.

2. Ethnologische Parallelen.

Bezüglich des ethnologischen Vergleichsmaterials konnte folgendes festgestellt werden :

a) Der germanische Mythos zeigt eine sehr auffallende Ähnlichkeit mit dem fast ausschließlich bei nordamerikanischen Indianern belegten Typ 2 : Versteck des Raubgutes bei einer feindlich gesinnten mythischen Person in einem Kästchen, Gefäß etc., Tochter des Besitzers als Wächterin, Überlistung des Mädchens durch den oft vogelgestaltigen Kulturheros, Verbergen des Raubgutes in dessen Körper, Flucht in Vogelgestalt und Verfolgung, Ausspeien des Raubgutes.

Die sich hier aufdrängende Frage nach genetisch-historischer Verwandtschaft, Migration oder autochthoner Enstehung dieses Kulturelements wird sich ohne eine weitläufige Untersuchung beider Kulturkreise nicht beantworten lassen, liegt also außerhalb unserer Möglichkeiten. Doch scheint mir in Anbetracht der weitgehenden Übereinstimmung des ganzen Motivkomplexes eine historische Verwandtschaft wenigstens einer genauen Untersuchung wert. (Man denke an die Urverwandtschaft amerikanischer Indianer und sibirischer Ethnien, die einmal Nachbarn der Indogermanen waren!)

b) Bezüglich der Gunnlöd-Episode bringt auch das ethnologische Material keine rechte Lösung, die Verführung der Wächterin ist dort nicht belegt. Immerhin kennen aber beide Typen die Überlistung und den Betrug an der Hüterin des Raubgutes.

c) Adlerverwandlung ist auch im indianischen Sagengut belegt, Schlangenverwandlung fehlt.

d) Die klassische indische Version (RV) zeigt bezüglich des Schützen Kṛśānu und des Verlusts der Feder des Enteilenden eine Verbindung zu dem im nordasiatischen Raum bezeugten Typ 1. Wer hier der gebende, wer der nehmende Teil war, ist im Rahmen dieser Arbeit nicht festzustellen, also auch nicht, ob das Germanische bezüglich der Verfolgung durch den adlergestaltigen Riesen geneuert oder die ältere Variante bewahrt hat. Immerhin ist dies ein sonst kaum, im Norden aber mehrfach belegtes Motiv (Thjazi, vgl. KHM 68 / BOLTE-POLIVKA II 60 ff.).

e) Dagegen zeigt die spätere indische Gāyatrī-Version den offenbar sekundären Einfluß von Typ 3, wo sich ein Tier nach dem anderen auf den Weg macht, um das ersehnte Gut zu erwerben, doch erst der Versuch des letzten von Erfolg gekrönt ist.

f) Die Mbh-Stelle zeichnet sich durch größten Synkretismus aus, vor allem Motive aus dem orientalischen Bereich scheinen hier Eingang gefunden zu haben.

Sowohl die Gunnlöd-Episode, als auch die Schlangenverwandlung - beides Motive aus dem chthonisch-vegetationsmagischen Bereich - blieben im Vergleich mit völkerkundlichem Material ungeklärt.

II. VERHÄLTNIS ZU DEN JENSEITSREISEN.

Hnitbjǫrg (-Symplegaden) als Aufbewahrungsort des Mets, die Schlangenverwandlung Odins, das Heraufholen des Rauschtranks in die Asenburg deuteten darauf hin, daß sich hinter Odins Abenteuer eine Reise in die Andere Welt verberge und machten den Vergleich mit Sagen dieses Typs notwendig. Es seien hier noch einmal kurz die Ergebnisse zusammengefaßt, die der Vergleich erbrachte.

1. Lebenswasser-Märchen.

a) Das weitverbreitete Märchen von der Suche nach dem Wasser des Lebens scheint in vieler Hinsicht dem germanischen Mythos nahezustehen : Symplegadenvorstellung, Gefährlichkeit der Reise, Holen des Lebenswassers, Vereinigung mit einer im Jenseitsschloß eingesperrten Prinzessin, Hilfestellung des Mädchens beim Schöpfen des Wassers und bei der Rückkehr sind deutlich Parallelen; sie muten wie verschiedene Ausgestaltungen ursprünglich gleicher Motive an.

b) Im Psychenmärchen zeigte sich Psyches dritte Aufgabe (und die vierte als "Dublette"), der Gang in die Unterwelt um das Styxwasser, parallel zum germanischen Mythos. Der Adler als Retter in der Not und Bringer des Lebenswassers kann zwar von der idg. Stellung des Vogels als Räuber des Göttertrankes beeinflußt sein, könnte andererseits aber auch nach Art schamanistischer Hilfsgeister konzipiert sein. Eine direkte Beziehung zur germanischen Raubmythe ist jedoch nicht anzunehmen (bzw. nicht nachzuweisen).

2. Kalypso-Motiv.

Hier zeichnete sich bezüglich der Gunnlöd-Figur eine Lösung ab : Walkürenname, Trankreichen (Háv. 105, Bildsteine), die Andere Welt als Ort des Geschehens machen es wahrscheinlich, daß diese Frauengestalt entweder nach der auch im germanischen Mythengut wohl belegten Todes- und Liebesgottheit vom "Kalypso"-Typ geformt oder von ihr zumindest doch stark beeinflußt wurde, möglicherweise erst von hier aus in die Metraubgeschichte Eingang fand. Das weitverbreitete Motiv des Elbentranks kann hier nicht ferngehalten werden. Zu ihm gehören typologisch auch die auf gotländischen Bildsteinen so häufig begegnende trankspendende Walküre, Sigrdrífa, die Sigurd mit einem Trank Weisheit spendet, und die sagenhaften keltischen Frauengestalten, die dem König das Charisma der "Herrschaft" durch einen Trank von rotem Bier verleihen.

Hier rückt das Odinsabenteuer in die Nähe von Initiationstraditionen.

3. Zagreus.

Andererseits legt die Verführung der im Berg eingeschlossenen Frau durch den schlangengestaltigen Göttervater einen Vergleich mit dem Zagreus-Mythos nahe. Dieser Hieros-Gamos steht nicht im Widerspruch zu der zum Kalypso-Motiv gehörenden "Todeshochzeit", beide Verbindungen kann man als Varianten eines Typus auffassen.

Was den inneren Gehalt des Mythos angeht, so steht ihm freilich der Kalypso-Walküren-Mythos näher als der agrarische Zagreus-Mythos, da hier das Motiv des charismatischen Tranks im Mittelpunkt steht. Falls überhaupt mit einem Einfluß agrarischer Mythen zu rechnen ist, so konnten sich diese doch nur peripher dem Zentralthema anschließen.

4. Schamanistische Jenseitsreisen.

Sinn und Gehalt des nordischen Metmythos finden auch in den schamanistischen Unterweltsreisen eine Entsprechung, deren Hauptteil aus dem Erringen eines wertvollen Gegenstandes oder geheimen Wissens besteht; auch der Metraub ist ja Weisheitserwerb (s.u. 214 ff.).
Schlange und Adler, in die sich der Schamane nach Bedarf verwandeln kann, bzw. die ihm als Hilfsgeister zur Verfügung stehen, lassen sich auch von hier aus deuten. Als Pluspunkt kommt hinzu, daß die germanische Kultur, besonders in der Gestalt Odins, schamanistische Prägung oder, vorsichtiger ausgedrückt, Parallelen zu schamanistischen Traditionen aufweist. Das muß nicht heißen, daß die Metraubgeschichte ursprünglich eine Schamanenerzählung (im Sinne MEULIs) war, doch mögen Motive der Schamanenpoesie auch hier ihren Einfluß genommen haben.
So ließen sich auch die Übereinstimmungen mit den Lebenswasser-Märchen, die nach MEULI ja starke schamanistische Züge tragen (Hilfsgeister, Bestehen gefahrvoller Abenteuer, Holen des Lebenswassers) erklären.

Es zeigte sich also, daß der germanische Mythos vom Raub des Dichtermets keineswegs ein homogenes, seit seiner Entstehung unverändertes Gebilde ist. Wie die germanische Kultur selbst war er verschiedenartigen Einflüssen ausgesetzt, Mythen aus anderen Kulturbereichen vermochten sich mit der ursprünglichen, offenbar sehr beliebten Geschichte zu verbinden, sie anzureichern. Es wird noch zu untersuchen sein, ob und wie weit diese sekundären Einflüsse den Sinn des Kernmythos zu verändern vermochten.

E. RAUSCHTRANK UND LEBENSWASSER.

Methodologische Vorbemerkung.

Nach der ausführlichen Untersuchung des Raub v o r g a n g s soll nun unser Interesse dem Raub o b j e k t, dem Rauschtrank, Göttertrank oder Lebenswasser gelten, das freilich nicht nur in Bezug auf den Raub, sondern ganz allgemein betrachtet werden muß. Man darf hoffen, auf diese Weise sowohl der Herkunft einiger Eigenschaften, die man dem Rauschtrank zuschrieb, als auch dem Problem der Sonderstellung des germanischen Trankes - nur er gilt explizit als Dichtertrank - auf die Spur zu kommen.

Naturgemäß wird dabei die Behandlung des indo-iranischen Soma-Haoma breiteren Raum einnehmen, nicht nur weil wir darüber die meisten Zeugnisse besitzen, sondern auch, weil offenbar, wie schon bezüglich des Raubvorgangs bemerkt wurde, deren Verwandtschaft zum Germanischen am größten ist.

Das Griechische und Keltische liegt hier schon auf einer anderen Ebene : Nektar-Ambrosia ebenso wie die verführerischen Tränke des keltischen Sagengutes gehören in den nur-mythischen Bereich, sind überhöhtes Abbild der irdischen Getränke, während Soma-Haoma sowohl im Mythos als auch im Kult existierte.

All diesen Göttertränken gemeinsam ist jedoch, daß man sie auch für Lebenswasser hielt.

Wie sich weiter zeigt, bestehen sehr enge Beziehungen zwischen Lebenswasser und Rauschtrank, auch im Germanischen. Dabei fragt es sich freilich, was zu einer solchen Identifikation geführt haben könnte : ob hier die Wirkung des berauschenden Trankes, welche den Menschen eine kleine Weile Raum und Zeit vergessen läßt, ihn seelisch "belebt", ihm das Gefühl gibt, ewig, ja göttlich zu sein, diesem den Ruf des Lebenswasser verschaffte, oder ob sich hier ganz real ursprünglich vor allem im orientalischen Raum beheimatete Vorstellung vom Lebenswasser mit den überall vorhandenen Rauschtrank-Mythen vermischt haben.

Hier wäre eine freilich die Grenzen dieser Arbeit überschreitende Untersuchung des Verhältnisses Lebenswasser-Rauschtrank in anderen Kulturen notwendig, ob vielleicht diese Verbindung nur in den vom Vorderen Orient beeinflußten Gebieten nachweisbar ist, bzw. vorherrscht, oder ob sie auch bei anderen Völkern belegt ist.

Es wird also notwendig sein, auf die Idee des Lebenswassers und die damit verbundenen Mythen etwas näher einzugehen, um festzustellen, inwiefern der Rauschtrank auch im Germanischen den Charakter eines Lebenswassers hatte und ob einige der Eigenschaften und Wirkungen, die man am Rauschtrank rühmte, möglicherweise aus dieser Identifizierung stammen könnten.

I. DER IDG. GÖTTERTRANK.

1. Soma.

a) Was ist Soma?

Die Frage, was sich hinter dem im alten Indien so vielbesungenen Rauschtrank Soma nun wirklich verbirgt, ist bis heute nicht geklärt. Man weiß, daß es sich um einen durch mehrere Pressungen gewonnenen Pflanzensaft handelte, den man mit Milch oder Wasser vemischt, bzw. "rein" trank.

Eine effektiv berauschende Wirkung wird zwar angenommen und scheint aus zahlreichen RV-Belegen hervorzugehen (9, 86, 10 / 9, 67, 2 / 9, 35, 2 / 9, 6, 2 f. / 9, 2, 8 / 9, 90, 5 / 9, 101, 4), ist aber noch umstritten [213]. GELDNER (III 2) meint dazu : "Von einer eigentlichen Somatrunkenheit kann nicht die Rede sein, noch weniger von einem orgiastischen Somakult. ... Die Wirkung des Somasaftes wird im Veda und im Avesta durch *m a d* bezeichnet", dessen Bedeutung zwischen "berauschen" und

"begeistern" zu suchen ist. "Es ist ein höherer Rausch, den der Soma hervorruft. ... Seine Wirkung wird als körperliche und seelische empfunden."

Bei der verwendeten Pflanze dürfte es sich um eine Ephedra-Art gehandelt haben [214], die in weiten Teilen der mittelöstlichen Gebirgszüge beheimatet ist [215] : noch heute wird die Ephedra intermedia oder podychada "in und um Afghanistan *Hum*" genannt, was dem skr. *sóma*, av. *haoma* entspricht (GELDNER III 2). Allerdings ist diese Annahme keineswegs gesichert, WASSON (o.J.) hielt Soma sogar für *amanita muscaria*.

Wahrscheinlich hatte Soma den alten idg. Met ersetzen müssen, da es in den von den Ariern durchwanderten Steppengebieten Asiens an Bienen mangelte [216]. Doch behielt auch der neue Trank teilweise den alten Namen, häufig wird er als *mádhu* - "Honigtrank" bezeichnet [217]. *Mádhu* ist natürlich etymologisch mit dem an. *mjǫðr*, ags. *meado*, gr. μεθύ, ahd. *metu*, air. *mid* "Met" identisch, skr. *madhu-* "süß, erfreulich", häufiges Epitheta des Soma [218], ist eine sekundäre Bildung zu Met (MAYRHOFER II 570 ff. / POKORNY IEW I 707). Später, als die Arier im Panjab, wo Überfluß an Honig herrscht [219], seßhaft wurden, kamen wieder Honigmischgetränke (*madhuparka*) neben dem heiligen Soma auf, und zwar besonders im Gästeritual und im Totenkult (freundl. Mitteilung von Frau Dr. KRICK).

b) Etymologie.

Nach POKORNY (IEW 1959 I:912 f.) geht *Soma/Haoma* wie *Sūra*, der indische Branntwein, auf die idg. Wurzel **seu-*, *seu̯e-:sū-* "Saft, Feuchtes" zurück; verbal: "Saft ausdrücken, regnen, rinnen, ferner: schlürfen, saugen", das mit *su*, dem Laut, mit dem man Saft schlürft, zusammenhängt.

Zu ai. *sóma* m. / av. *hauma* m. gehören u.a. ahd. *sou* "Saft", ags. *seaw* "Saft", isl. *sǫggr* "feucht"; lat. *sūgō, -ere* "saugen", *sūcus* "Saft", got. *bi-sauljan* "beflecken", ai. *sūpa-* m. "Suppe, Brühe", aisl. *sūpa* "schlürfen, trinken, saufen".

Schon aus diesen Beispielen geht hervor, daß Soma alles Feuchte, Nasse, Regen und fruchtbarkeitsspendendes Naß symbolisieren kann, von dieser Seite lassen sich seine wichtigsten Funktionen ableiten (s.o. 33).

c) Soma im Kult.

aa) Rituelle Herstellung im Somaopfer.

Das Herstellungsverfahren des Soma kann hier nur kurz gestreift werden (ausführlich bei GELDNER III 3-9 / GONDA 1960:149-162). Obwohl das 9. Buch des RV, die sog. Soma-Pavamāna-Lieder (= Lieder auf den sich läuternden und klärenden Soma) ausschließlich die rituelle Zubereitung des Soma zum Inhalt haben, bleibt der umständliche Vorgang an sich unklar [220]. Soviel läßt sich sagen: Die göttliche Pflanze wurde "nach uralter Erzeugung" (9, 3, 9) von den Advaryu-Priestern ausgepreßt, nämlich durch primitives Ausklopfen der mit Wasser befeuchteten Stengel mit Steinen. Der ausgequetschte Saft lief über eine Schafwollseihe und wurde geläutert, um dann mit Wasser oder Milch gemischt zu werden.

Das Agniṣṭoma, das "klassische" Somaopfer, bestand aus Morgen-, Mittag- und Abendpressung und jeweiligen Libationen an die Götter (alle außer Rudra). Den Rest des Opfers genossen die "zum Somatrunk berechtigten Priester", allen voran der Hotṛ (der Sänger!), sowie der Opferherr (GELDNER III 4).

bb) Kultsymbolik.

Das rituelle Auspressen und Ausklopfen der Somapflanze während der Opferhandlung wird in nachrigvedischen Überlieferungen oftmals als mythische Tötung des Gottes Soma aufgefaßt (BUSCHARDT 1945 pass.), so heißt es z.B.

ŚB 3, 3, 2, 6 "when they press him, they slay him" (vgl. ŚB 3, 9, 4, 2);

ŚB 11, 2, 1, 1 "when they press out king Soma, they kill him" vgl. TS 6, 6, 7, 1 / TS 6, 6, 9, 2.

Als Opfer wird der getötete Soma sogar mit dem Dürreungeheuer Vṛtra identifiziert : ŚB 4, 2, 5, 15 / ŚB 3, 9, 4, 2 [221], gilt also gleichsam als "Ersatzopfer". Wahrscheinlich hat das Somaopfer Züge eines älteren Tier- oder Menschenopfers an sich gezogen (freundl. Hinweis von Frau Dr. KRICK).

Die Vorstellung : Auspressen der Pflanze kommt einer Tötung des in ihr symbolisierten Gottes gleich, ist sehr verbreitet (vgl. z.B. JENSEN 1966:99 f. und passim) und auch im germanischen Kvasirmythos nachweisbar [222].

Doch Soma bleibt nicht tot, der Vorgang der Läuterung oder die Entstehung des Trankes symbolisiert seine Wiedergeburt :

ŚB 3, 9, 4, 17 "they kill him with that (stone): thus he rises from thence, thus he lives;"

ŚB 3, 9, 4, 23 "and when they spread him, they cause him to be born. He is born in beeing spread along."

RV 9, 86, 44 "Wie eine Schlange entkriecht er der alten Haut" (dem Somastengel).

Die Tötung des Gottes Soma bedeutet auch eine "Reinigung", "for Soma is a purifier" (TS 6, 6, 7, 2, KEITH 553), von den Opfernden heißt es an der gleichen Stelle : "verily they purify themselves."

Das Somaopfer bedeutet Erneuerung, Wiederbelebung, Auffrischung der Lebenskraft durch Hinwegschwemmen alles Bösen, Schmutzigen, Trägen, Abgestorbenen. Soma als Inbegriff des (Lebens-)Wassers besitzt auch dessen Fähigkeiten zu Reinigung, Schuldauslöschung und Erneuerung (vgl. ELIADE 1954:223 ff.). So ist das Somaopfer z.B. aus dem Neujahrsritus und der damit verbundenen Königsweihe (Initiation!) nicht wegzudenken (vgl. HEESTERMAN 1957:7).

Tötung und Wiedergeburt des Gottes Soma - mythischer Ausdruck des einfachen, das Werden und Vergehen in der Natur nachvollziehenden Gedankens : die Pflanze Soma muß getötet werden, damit der Kulttrank Soma geboren werden kann [223]. Auch hier läßt sich wieder der germanische Kvasir zum Vergleich heranziehen, der sterben muß, damit der Rauschtrank Met entstehen kann [224].

d) Lebenswasser Soma.

Der Rauschtrank Soma wurde, wie schon oben festgestellt, mit Amṛta "Lebenswasser" identifiziert [225]. Edelstes und höchstes Geschenk des heiligen "götterberauschenden". Soma ist die Unsterblichkeit, derer sich auch die Götter immer aufs neue versichern müssen, vgl. etwa :

RV 9, 106, 8 "dich haben die Götter zur Unsterblichkeit getrunken",

9, 108, 3 "Denn nur du, o Pavamāna, der Glanzvollste, rufst die göttlichen Geschlechter zur Unsterblichkeit."

Soma "ist 'göttliche Substanz' par excellence, denn es verwandelt 'Leben' in 'absolute Realität', das heißt, in Unsterblichkeit" (ELIADE 1954:190).

"King Soma, the drink of immortality" (ŚB 12, 7, 3, 4) verleiht auch dem Menschen die Unsterblichkeit, wie es besonders schön in folgendem RV-Lied zum Ausdruck kommt :

8, 48, 3 "Wir haben jetzt Soma getrunken, Unsterbliche sind wir geworden; wir sind zum Lichte gelangt, wir haben die Götter gefunden ...";

Man bittet ihn

8, 48, 7 "König Soma, verlängere unsere Lebenzeiten wie die Sonne die morgendlichen Tage!" (vgl. TS 3, 2, 5)

und

9, 113, 8 "Wo Vivasvant's Sohn (Yama) König ist, wo der verschlossene Ort des Himmels ist, ... dort mache mich unsterblich!"

Der kultische Trank erscheint als Sakrament, welches die Vereinigung des Menschen mit dem Göttlichen initiiert und den Menschen selbst Gott werden läßt, d.h. aber, ihn unsterblich macht, oder wie ELIADE dieses Mysterium ausdrückt : "Heilige Trunkenheit erlaubt, am Göttlichen teilzuhaben, wenn auch nur auf flüchtige und unvollkommene Weise; sie realisiert sozusagen das Paradoxon, *wahrhaft zu sein* und doch zu *leben*, das

Paradoxon, eine *vollkommene Existenz* zu besitzen und doch zu *werden*, zugleich *Kraft* und *Gleichgewicht* zu haben" (1954:190).

2. Haoma.

a) Was ist Haoma?

Der iranische Haoma ist die Entsprechung zum indischen Soma, der Trank entstammt (als Ersatz für den idg. Met) der gemeinsamen arischen Epoche. Auch von Haoma wissen wir nichts Genaues über seine Zusammensetzung [226], doch scheint er ein echter Rauschtrank gewesen zu sein, vielleicht durch Hanfzusatz [227]: er wird *maδa* "Rauschtrank" genannt, seine Wirkung mit *mad* "berauschen" angegeben (WIDENGREN 1965:29; vgl. Y. 10:8).

Die Haoma-Stengel wuchsen "auf den Höhen der Berge" (Y. 9:27 / vgl. Y. 10:3; 12), hatten eine goldgelbe Farbe (Y. 9:16 / Y. 10:13; 21) und schienen wie Soma erst durch Milchmischung süß und schmackhaft geworden zu sein (Y. 10:12; 13 ;Yt. 15, 5 zit. bei WIDENGREN 1961:125). Außerdem scheint Haoma später noch Zusätze von Wasser und Granatapfelsaft enthalten zu haben (NYBERG 1938:287). Ganz wie die Somaläuterung wurde auch die Haomapressung von Lobliedern auf den göttlichen Trank begleitet : (Y. 10:2) etwa Y. 9:2 "sammle mich ein, keltere mich zum Trunk, dazu singe mir zum Lob". Und ganz wie Soma preist man ihn als "wohlgeschaffen ..., gut, weise, heilkräftig, wohlgestaltet,wohlwirkend ..., die Seele erhebend" (Y. 9:16 / LOMMEL 1927:189). Wie sein indisches Pendant hat auch Haoma göttliche Verehrung genossen (vgl. "Hōm-Yašt", LOMMEL 1927:187 ff. / vgl. WIDENGREN 1965:124).

b) Haoma im Kult.

Die Quellenlage bezüglich des iranischen Haoma ist nicht annähernd so günstig wie die, die uns in RV und Brāhmaṇas für Soma vorliegende. Das mag daran liegen, daß der große Reformator Zarathustra, dessen Auftreten einen Bruch in der

religiösen Entwicklung des Iran darstellte, den Haomakult und die damit verbundenen blutigen Stieropfer der Männerbünde, sowie deren ekstatisches Treiben (Zentralbegriff *aēšma*) auf das schärfste verurteilte (KÖNIG 1961:639 / WIKANDER 1938:57 ff.), während andererseits jedoch das gesamte iranische religiöse Schrifttum ausschließlich zoroastrisch geprägt ist (WIDENGREN 1965:2).

Unser Wissen über Haoma schöpfen wir zum großen Teil aus dem sog. *"Hōm-Yašt"* (Y. 9, 10 und 11, 1-2; übersetzt undkommentiert von LOMMEL 1927:187 ff. / vgl. die Ü. von GELDNER 1926 / vgl. WIDENGREN 1965:108 f.), der ein Gespräch zwischen Zarathustra und dem (vergöttlichten) Haoma, in dem Zarathustra den Haoma überschwenglich preist, darstellt - eigentlich ein Paradoxon, da der Religionsstifter ja den Haomakult bekämpfte. Doch offensichtlich konnte gerade dieser tief verankerte Kult nicht auf die Dauer eliminiert werden, und im Zuge des allgemeinen Synkretismus fand Haoma wieder Eingang in den zoroastrischen Ritus [228] - allerdings ohne blutige Stieropfer und ohne *aēšma*, die "Ekstase", d.h. "Haoma als Rauschtrank ist verschwunden" und der Kult hat sich damit grundlegend gewandelt (WIDENGREN 1965:109). Das heute noch von den mazdaistischen Parsen verwendete Kultgetränk besteht aus ungegorenem Pflanzensaft ohne berauschende Wirkung (NYBERG 1938:287 und A 1 / KÖNIG 1961:663). "Das Haoma-Trinken ist eine streng religiöse Handlung, es hat den Charakter eines Sakraments und das Sakrament des Haoma verbindet nichts außer einem Grundbestand von Ideologien mit den alten orgiastischen Festen der Mithragemeinde" (NYBERG 1938:287).

c) Wirkungen Haomas.

Was erwarten nun die Opfernden von Haoma, dem göttlichen Rauschtrank? Nun, man bittet ihn z.B.

> "Du Goldener, ich rufe (mir) von Dir herab Rausch, Kraft und Sieg, Gesundheit und Heiltum, Gedeihen und Wachstum, Stärke des ganzen Leibs, Weisheit jeder Art, (ich flehe mir) dies herab, daß ich als mein eigener Herr in der Welt einhergehe, die Feindschaft überwindend, die Lüge besiegend." (Y. 9:17).

Man erwartete also von ihm :

a) Wahrheit und Erkenntnis,
b) Sieg über die Feinde,
c) Leben in jeder Form.

aa) Wahrheit und Erkenntnis.

Haoma, der "Herr der Klugheit und des Wissens" (Y. 9:27), "der Quell der Wahrheit" (Y. 10:4), fördert die Wahrheit und Erkenntnis im Menschen (Y. 10:4), und hilft ihm, sich an die fünf Maximen des Gerechten zu halten : "dem guten Gedanken", "dem guten Wort", "der guten Tat", "dem Gehorsam" und "dem Wahrhaften" anzugehören (Y. 10:16).

"Denn alle anderen Räusche haben den Zorn [= *aēšma*] zur Folge, der Haomarausch hat beglückende Wahrheit [= *aša*] zur Folge." (Y. 10:8) - hier wurde also die *aēšma*, die Ekstase, einst Zentralbegriff des Haomakultes, schon völlig als Negativum abgestempelt.

Die Beziehung Haomas zur Wahrheit, Erkenntnis, Weisheit könnte dennoch gerade aus der früheren Zeit, als Haoma noch als Ekstasetrank galt, stammen : 1) weil man dem indischen Soma die gleichen Qualitäten zuschrieb, 2) weil der Erwerb höherer Weisheit meistens eng an ekstatisch-visionäre Erlebnisse gebunden ist : dem Kavi 229) Vištāspa wird mittels einer Seelenreise, die durch ein Hanf-Haoma-Gemisch induziert wurde, die große Erleuchtung zuteil (WIDENGREN 1965:70).

bb) Sieg über die Feinde.

Man bittet Haoma um Hilfe, wenn es um den Sieg über Feindschaft und Lüge geht 230) (Y. 9:15, 17, 18, 20, 30, 31, 32 / Y. 10:6), der Sieg über die Feinde hat im Iranischen direkt ethische Dimensionen angenommen, denn alles zählt zu den Feinden, was Wahrheit und Frömmigkeit bedroht (Y. 9:15, 17, 18, 20, 31, 32 / Y. 10:1, 6), vgl. etwa Y. 9:30 :

"Gegen den Leib der gelben Schlange, der bösen, giftspeienden, schlage die Waffe, o goldener Hauma, für den mit Untergang bedrohten Frommen".

Y. 10:6 "... selbst der geringste Haumagenuß dient zur Vernichtung von tausend Teufeln".

Oder man bitte Haoma ganz realistisch, dem Verbrecher, der ins Haus oder Dorf einfallen will, die Kraft seiner Füße, die Schärfe seiner Ohren und Augen zu nehmen und seinen Geist zu verwirren (Y. 9:27 f.).

Denn ähnlich wie Vṛtra durch Somas Unterstützung zu Fall kam, wurde auch in der iranischen Mythologie der Drache Aži Dahāka, Sinnbild des Bösen in der Welt, in der Urzeit von Vərəθraγna 231) durch Haomas Mithilfe geschlagen : deshalb ist der Haomakelterer in der Lage, - als Wiederholung jenes Urzeitgeschehens -, den Drachen, der ihn bedroht, sei es in Gestalt eines reellen oder ideellen Gegners (eines Verbrechers, Feindes oder der Lüge, der Unfruchtbarkeit etc.) siegreich zu bekämpfen (vgl. ELIADE 1954:438 bes. 453 ff.).

So berichtet der Mythos :

Dem Athwiya, der "als zweiter Mensch für die körperliche Welt" Haoma kelterte, wurde "dieser Segen zuteil, daß ihm ein Sohn geboren wurde, Thraitauna [s.o. A 231], heldenhaften Geschlechts, der den Drachen Dahāka erschlug, den dreimäuligen, dreiköpfigen, sechsäugigen, tausendlistigen, den überstarken teuflischen Unhold, den schlimmen Betrüger der Welt. Diesen allerstärksten Unhold hat der böse Geist gegen die körperliche Welt zum Verderben der Welt der Wahrheit geschaffen" (Y. 9:7 f.).

"Thrita, der stärkste (aus dem Geschlecht) der Sāmas, kelterte" den Haoma als dritter Mensch - davon wurden ihm zwei Söhne geboren, "Urvāchšaya und Kursāpa [s.o. A 231, der eine ein Satzungen ordnender Seher, der andere ein junger lockiger Keulenträger von überlegender Kraft [1. und 2. Funktion!], der den horntragenden Drachen erschlug, den Rosse und Menschen verschlingenden, den giftigen, gelben, auf dem gelbes Gift schwoll ..." (Y. 9:10 f.).

(vgl. NYBERG 1938:286).

cc) Lebenswasser Haoma.

Häufigstes Epitheta des Haoma ist *dūraosa* (ind. *dúroṣa*) "todabwehrend" (vgl. WIDENGREN 1965:30) [232]. Haoma ist Lebenswasser im weitesten Sinn, also auch Heiltrank, Fruchtbarkeits- und Reichtumspender (vgl. ELIADE 1954:331 f.) : So bittet man ihn etwa "um Gesundheit dieses Leibes; ... um langes Leben des Lebensgeistes" (Y. 9:19), darum, daß man "vermögend, stark, zufrieden auf der Erde hervortrete" (Y. 9:20), aber auch um ewige Seligkeit, "um das leuchtende Paradies der Frommen" (Y. 9:19) - "man preist des heilkräftigen Hauma klares, gesundes (?) Heiltum für sein Dorf und sein Haus" (Y. 10:7), denn der Trank dient"zur Heilung" (Y. 10:8).

Er macht Mensch und Tier fruchtbar (vgl. Y. 10:20), "gibt den Gebärenden herrliche Söhne und frommen Nachwuchs" (Y. 9:22).

In awestischer Zeit soll Haoma die erste Nahrung des Neugeborenen gewesen sein (CRAWLEY in ERE V 78), d.h. ein Lebenswasser, das das Kind erst zum menschlichen Wesen machte und ihm zugleich etwas Göttliches verlieh.

Auch wer Haoma um Fruchtbarkeit und langes Leben anruft, handelt nach mythischem Vorbild. Denn Vivahvant keltert als erster Mensch den Haoma, um einen Sohn zu bekommen. Ihm wurde König Yima (bei LOMMEL 1927 Yama genannt) geboren,

> "der Herdenreiche, der Glücklichste unter den Geborenen, der Sonnengleiche unter den Menschen, der unter seiner Herrschaft Mensch und Vieh unsterblich machte, nicht versiegend Wasser und Pflanzen, unvergänglich Speis (und Trank?). Während der Herrschaft des gewaltigen Yama gab es nicht Kälte noch Hitze, Alter und Tod, nicht den vom Teufel geschaffenen Neid ..." (Y. 9:4 / vgl. NYBERG 1938:85, 286 / WIDENGREN 1965:54 / ELIADE 1954:331 f.).

Dieser erste Mensch und Urkönig des Goldenen Zeitalters entspricht dem indischen Totengott Yama [233], der auch eine enge Verbindung zum Unsterblichkeit verleihenden Soma hat. "Zwischen dem König des Unsterblichkeits-Zeitalters und dem Unsterblichkeitstrank bestand eine enge Verbindung" (NYBERG 1938:85). Doch "wie Adam hat er durch Sünde die Unsterblichkeit verloren" (ELIADE 1954:331) [234].

3. Nektar und Ambrosia.

a) Mythologie.

Nektar und Ambrosia bezeichnen im Griechischen den Göttertrank und die Götterspeise, beide Begriffe treten häufig miteinander auf, können auch vertauscht werden (ROSCHER 1883:22 ff. / vgl. THIEME 1952 ND 1968:114 ff.).

In HOMERs Ilias I 596 ff. ist es Hephaistos, der den Göttern γλυκὺ νέκταρ "süßen Nektar" kredenzt (vgl. Il. IV 3) [235]. Athene träufelt dem trauernden Achill "Ambrosia ... und lieblichen Nektar / Sanft in die Brust ..., daß nicht ihn quäle der Hunger" (Il. XIX 347 f., Ü: VOSS). Kalypso nährt sich von Nektar und Ambrosia, während Odysseus bei ihr die Speise der Sterblichen genießt (Od. V 195 ff. / vgl. GÜNTERT 1919:153 ff.).

Doch der Funktionsbereich von Nektar und Ambrosia geht über den der bloßen Götternahrung hinaus. Nach Od. XVIII 190 f. reinigt Athene das schöne Antlitz der Penelope mit Ambrosia (vgl. Od. VIII 364 f.). Auch Hera verleiht ihrem Körper durch Ambrosia Glanz, Geschmeidigkeit und Schönheit (Il. XIV 169 ff.). Zeus befiehlt dem Apoll den blutigen Leichnam des Patroklos zu waschen und mit Ambrosia zu salben (Il. XVI 667 f.), und Thetis behütet den toten Patroklos durch Nektar und Ambrosia vor der Fäulnis (Il. IXX 38 f.). Sogar die Götterrosse nähren sich von Ambrosia (Il. V 369 / Il. XIII 35).

Aus diesen wenigen Beispielen ist folgendes zu ersehen :

a) Nektar und Ambrosia haben verschiedene Funktionen : sie dienen als Göttertrank und -speise, als Schönheits- und Einbalsamierungsmittel, ja sogar einmal als Futter für die Götterrosse.

b) Nektar und Ambrosia werden in verschiedenen Formen gedacht : man stellt sie sich als goldene Speise oder roten Trank vor,

als Creme oder Öl (oder sogar als Futterkraut).

Ob Nektar und Ambrosia wirklich nur als "verschiedene Formen einer und derselben Substanz, d.i. des Honigs" angesehen wurden, wie ROSCHER (1883:25) meinte, wird sich kaum ganz klären lasse (WERNICKE 1894 in RE I 1810). Beide Stoffe konnten identifiziert werden (ROSCHER l.c. 30 ff.), und auch der Honig kommt als Götterspeise vor (ROSCHER l.c. 60 ff.), schon der kleine Zeus wurde von Bienen ernährt (ROSCHER ML I, 1 [1884-86] 282 und 1883:30). Auch Honig soll Unsterblichkeit verleihen [236], doch ist Honig immerhin ein ganz realer Stoff, allen Menschen zugänglich, während Nektar und Ambrosia ausschließlich ins Reich der Götter gehören. Freilich ist es denkbar, daß die für heilig gehaltene Substanz (vgl. RECH II 1966:237) eine Art "Urbild" zum Nektar oder Ambrosia abgegeben hatte; immerhin galt der aus Honig vergorene Met schon in idg. Zeit als Göttertrank.

b) Etymologie.

aa) Nektar [237].

Die Herkunft des Wortes νέκταρ konnte Paul THIEME 1952 in seinen "Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte" (ND 1968) weitgehend aufklären, indem er den GRIMM-PRELLWITZschen Ansatz νέκταρ < *nek "Tod" und *$t\bar{r}$ "überwinden", weiterverfolgte und ihm "'die innere Überzeugungskraft'" verlieh, die ihm nach GÜNTERTs Urteil - welcher selbst die recht unwahrscheinliche Möglichkeit νέκταρ < νε-"nicht"und *κταρ "Tod" (und νέκ - ταρ "Todestrank") verfocht (1919:161 f.) - noch fehlte. (THIEME 1952 ND 1968:102 f. / SCHMITT 1967:187 ff., 46 ff.).

Für die Wurzel *nek ergab sich so der Ansatz "leibliche Todesvernichtung, die mit der Erschöpfung des Alters ... beginnt, dann durch die Atemnot des Todeskampfes führt ... und mit der Verwesung endet" (110); d.h. lat. *nex* f. bezeichnet nicht den plötzlichen, gewaltsamen Tod (wie gemeinhin in Wörterbüchern

angenommen) wie *mors*, "sondern im Gegensatz zu *vita*, dem Lebensvorgang", den ganzen Prozess der "Todesvernichtung" (110) (vgl. SCHMITT 1967:47 f., der sogar für νέκ- eine semantische und etymologische Parallele aus dem vedischen AV beibrachte).

Für das zweite Glied von νέκταρ fand THIEME reichlich Parallelen im RV, wobei die "Bedeutungsschattierungen" (104) von ai. *-túr* als 1. "überqueren", 2. "überwinden", 3. "überholen", 4. "hinüberbringen, retten" angegeben werden. Im Hinblick auf das Erstglied setzte er die Bedeutung "'den Tod überqueren lassend, über den Tod hinwegrettend'" an (108); (vgl. SCHMITT l.c. 46 f., 188 ff.), "νέκ-ταρ ist also eigentlich : 'das über die Todes-Vernichtung Hinwegrettende'" (111).

bb) Ambrosia [237].

Auch den ursprünglichen Gehalt der zum semantischen Bereich "unsterblich, göttlich" gezählten Wörter ἄμβροτος, ἀμβρόσιος und ἀμβροσίη konnte THIEME in der erwähnten Arbeit mit dem vedischen *amṛ́ta* aufklären.

Er setzte als genaue semantische und etymologische Entsprechung zum vedischen Nomen *amṛ́ta*, das nie "Unsterblichkeit" (114, 124), sondern "Lebenskraft" bedeutet, ein vorgriech. *ἄμβροτον "Lebenskraft" an, von dem die folglich der vorhomerischen, altäolischen Dichtersprache entstammenden Wörter ἄμβροτος, ἀμβρόσιος, ἀμβροσίη sich ableiten lassen. Für das Adjektiv ἄμβροτος ergibt sich die Doppelbedeutung 1. "Lebenskraft spendend" (119 ff.) und 2. "unsterblich", entsprechend ved. *amṛ́ta* und av. *aməša* "unsterblich" (122 ff.), die also schon aus der idg. Gemeinsprache stammen muß (123). Schon das idg. *$\mathring{n}$-*mrto*- "muß demnach ursprünglich geheißen haben : a) 'nicht tot, lebendig', b) 'unsterblich' " (123).

" ἀμβροσίη ist also 'Lebenskraft', die sich nun wie die 'Lebenskraft enthaltenden' (ἀμβρόσιος) oder 'spendenden' (ἄμβροτος I) Dinge in verschiedenartigen Wirkungen äußert, je nachdem, welche

Symptome der Vergänglichkeit sie beseitigt": Hunger, Durst, Schmutz, Schweiß, Verwesung etc. (126).

Sowohl νέκταρ als auch ἀμβροσίη sind altertümliche, wahrscheinlich schon der idg. Dichtersprache angehörige Wörter mit stark gefühlsbetontem Klang.

c) Göttertrank und Götterspeise.

THIEME kam also zu der Anschauung, daß es sich bei griechisch Nektar und Ambrosia um eine Lebenskraft spendende, über die Todesvernichtung hinwegrettende Substanz handelte, die die Götter immer wieder zu sich nehmen mußten, um nicht dem Alter und dem Tod zu verfallen [238]. Diese höchst realistische, auf der Anthropomorphisierung der griechischen Götter beruhenden Konzeption (vgl. NILSSON 1924:342) mußte sich schon von ARISTOTELES den Vorwurf der Unlogik und Unverständlichkeit gefallen lassen : in seiner Metaphysik III c. 4 (Ü: H. BONITZ 1966) heißt es über diese "unsterblichen" Götter :

> "Denn wenn sie um der Lust willen Nektar und Ambrosia berührten, so sind dieselben für sie nicht Ursachen ~~des~~ des Seins; berühren sie aber dieselben um des Seins willen, wie können sie dann ewig sein, da sie doch der Speise bedürfen?" (vgl. PRÜMM 1961:62)

Doch diese logische Kritik mag einen Aspekt berühren, der den frühen, in Mythen denkenden Menschen nicht gestört hat.

Somit ist es Nektar und Ambrosia, was die Götter von den Menschen scheidet, denn den "Sterblichen" ist die ewige Jugend und Gesundheit schenkende Nahrung verwehrt.

Hier besteht ein wesentlicher "Unterschied zwischen vedischem und griechischem Sprachgebrauch", denn "Vedisch *amṛ́ta* n. 'Lebenskraft', *amṛ́ta* 'Lebenskraft spendend' ... beziehen sich durchaus auf natürliche Dinge, wenn man sie auch um ihrer segensreichen Wirkung willen gern vom Himmel stammen läßt ... . Dagegen gehören im homerischen Griechisch die Begriffe, die als ἀμβρόσιος, ἄμβροτος I bezeichnet oder mit ἀμβροσίη benannt werden, durchaus in das Gebiet des Wunderbaren. Sie sind ... in der Götterwelt beheimatet", die scharf von der Menschenwelt

unterschieden wird (THIEME 1952 ND 1968:126 f.). Wie THIEME nachweist, "hat hier das Griechische gegenüber dem Indischen geneuert" (l.c. 127). Schon der altäolische Dichter gebrauchte diese ausschließlich der poetischen Sprache angehörenden Wörter, "wenn er aus der leidigen Alltäglichkeit, aus dem 'Gemeinen' sich erhebt 'ins Ewige des Wahren, Guten, Schönen', ins Reich seiner verklärenden, das Wunder bejahenden Phantasie" (l.c. 128).

4. Zusammenfassung : Lebenswasser und Kulttrank.

Ähnlich scheinen die Dinge bezüglich des Soma/Haoma zu liegen, der zwar auch oft als *amṛta*, als Unsterblichkeit verleihendes Lebenswasser bezeichnet wird(s.o. S. 129 f.) und den Göttern, allen voran Indra als kraftspendender Trank dient (Soma = amṛta = flüssige Lebenskraft), der andererseits aber ganz reales Kultgetränk ist und auch von den Menschen genossen wird.

Möglicherweise hat sich hier bei Indern und Iraniern einerseits, Griechen andererseits eine verschiedenartige "Entwicklung" des ererbten idg. Rausch- und Kulttrankes Met, der doch wohl auch als Göttertrank gedacht wurde, vollzogen : bei den Indoariern behielt er - inzwischen durch Soma/Haoma ersetzt - seine ursprüngliche Bedeutung und Funktion sowohl im Kult als auch in der Mythologie, also als von Menschen genossener bzw. gespendeter Kulttrank und als Trank der unsterblichen Götter, während sich bei den Griechen beide Funktionsbereiche gewissermaßen "aufspalteten", wobei Nektar und Ambrosia den reinen Götter- und Unsterblichkeitstrank verkörperten, der Wein aber, der schon früh, lange vor Dionysos (PRÜMM 1961:45), den idg. Met ersetzt hatte, zum Kult- und Profantrank wurde, der ob seiner Rauschwirkung auch lebensspendende Kraft in sich barg [239], jedoch nur in Bezug auf den Menschen : So heißt es bei HOMER, Il. IX 705 f. (vgl. XIX 61) : "Kraft und Stärke des Menschen liegt in Brot und Wein" (KIRCHER 1910:74 f.); der

Wein kann auch mit dem Blut identifiziert werden, das als Sitz der Seele und des Lebens galt, während in den Adern der griechischen Göttlichen bekanntlich kein Blut fließt, sondern "klarer Saft" (vgl. KIRCHER 1910:77 ff.). Sie erhalten zwar im Kult gemischten Wein als Spende, aber sie genießen nur Nektar und Ambrosia, vgl. Il. V 341 f. "Denn nicht essen sie Brot, noch trinken sie funkelnden Weines; / Blutlos sind sie daher und heißen unsterbliche Götter" (VOSS).

Als gemeinsames Charakteristikum des idg. Kult- und Göttertranks können wir also einerseits seine Rauschwirkung (besonders von Indoiraniern und Germanen geschätzt), andererseits seine Funktion als Lebensspender im weitesten Sinn (Kraft-, Mut-, Begeisterung-, Unsterblichkeit-verleihend) bezeichnen.

Es wäre zu untersuchen, ob diese Lebenswasser-Funktion aus der Rauschwirkung ableitbar ist - oder ob hier vielleicht ein Einfluß von außen, d.h. aus dem vorderasiatischen Raum, wo die eigentliche Lebenswasser-Vorstellung beheimatet ist, nachweisbar ist.

II. DAS LEBENSWASSER.

1. Mythen vom Lebenswasser und Lebenskraut.

Weil Rauschtrank und Lebenswasser offenbar nicht voneinander zu trennen sind, ist es unumgänglich, dem Lebenswasser (und Lebenskraut, das seine Stelle übernehmen kann) und den damit verbundenen Vorstellungen kurz unsere Aufmerksamkeit zu schenken.
Besonders im Vorderen Orient hat die Idee des Lebenswassers und der Unsterblichkeit die Gemüter bewegt und sich in zahlreichen sehr alten Mythen niedergeschlagen.

Die berühmteste Geschichte berichtet von Gilgamesch 240), der sich, erschüttert vom Tod seines Freundes Enkidu, auf den gefahrvollen Weg ins Jenseits zum Sintfluthelden Utnapishtim macht, der als einziger Mensch unsterblich geworden war.
Er kehrt zwar mit der Verjüngungspflanze zurück, verliert sie aber wieder, als er auf dem Heimweg in einem Teich badet, und eine Schlange ihn des Krautes beraubt.

Auch Adapa 241) geht es nicht besser : Er fährt in den Himmel, wo ihm Anu, der Himmelsgott, das Wasser des Lebens und die Speise der Unsterblichkeit anbietet. Doch Adapa lehnt ab - im Vertrauen auf seinen Schutzgott Ea, der ihn vor den Speisen der Himmelsbewohner gewarnt hatte. So verliert er und mit ihm das ganze Menschengeschlecht das ewige Leben.

Etana 242), den die Götter zum Stammvater eines Erbkönigtums bestimmt hatten, bittet Shamash um einen Sohn. Ein Adler, dem er einst gegen eine Schlange behilflich gewesen war, trägt ihn zum Himmel empor, wo er von Ishtar ein Geburtskraut für seine Frau erhält.

Der sumerisch-babylonische Mythos von Ishtar 243), berichtet, wie die Göttin auf die Suche nach ihrem Gatten Tammuz in die Unterwelt hinabwandert. Dort verliert sie durch den Blick der Totengöttin Ereshkigal und der Totenrichter, den Anunnaki, ihr Leben. Da nun auch das Leben auf der Erde erlischt, macht sich ihr Diener Numtāru auf, sie zu suchen. Enki, der Weisheitsgott, ist zur Hilfe bereit : Die tote Göttin muß 60 mal mit Lebenswasser besprengt werden. Tammuz, ihr Gatte, muß mit "reinem Wasser" und "gutem Oele" gewaschen und gesalbt werden, dann können beide zur Erde zurückkehren (P. JENSEN 1900:91).

Die Griechen kannten ähnliche Geschichten (vgl. WÜNSCHE 1905: 17 ff.) :

Glaukos(I), ein Fischer aus Anthedon in Böotien, beobachtete, wie halbtote Fische durch Berührung mit einem Kraute wieder lebendig wurden. Als er selbst davon aß, wurde er von göttlicher Begeisterung ergriffen, sprang ins Meer und wurde von Okeanus und Thetis in eine Meergottheit verwandelt.

Glaukos (II), Sohn des sagenhaften König Minos von Kreta, fiel in ein Honigfaß und ertrank. Polyides, der "Vielwissende", wurde vom König mit dem Knaben zusammen in die Grabkammer gesperrt. Er beobachtete, wie eine Schlange ihre tote Gefährtin mittels eines Krautes wieder ins Leben zurückrief und es gelang ihm, Glaukos auf dieselbe Weise wieder lebendig zu machen.

Dieser Typus : Tier als Lehrmeister, kommt in zahlreichen europäischen Sagen und Märchen vor [244], z.B. in der nordischen Sage von Sigmund und Sinfjǫtli, Vǫls.s. 8 (= SUGNL 36:16; vgl. WÜNSCHE 1905:18) :

Sigmund hatte seinem Sohn aus Wut über das gebrochene Abkommen - er hatte es mit elf Männern statt, wie erlaubt, mit sieben aufgenommen - die Kehle durchgebissen. Voll Trauer ließ er sich neben dem Toten in einer Höhle nieder, als er sah, wie ein Wiesel seinen toten Kampfgenossen mittels eines Lebenskrautes wieder erweckte. Von einem Raben erhielt er das Wunderkraut und machte seinen Sohn wieder heil.

Wahrscheinlich verbirgt sich hinter diesen beiden letzten Geschichten eine Initiation [245], das Wunderkraut gleicht also dem Lebenstrank, den der Novize erhält, um in sein neues Leben eingeführt zu werden.

2. Der Komplex Lebensbaum - Lebenswasser [246].

a) Symbolik und Inhalt.

Die ungeheure Bedeutung, die Lebenswasser und Lebensbaum einst in den Vorstellungen der alten Völker besaßen, hat sich in zahllosen Märchen und Mythen niedergeschlagen, die erstmals A. WÜNSCHE in seinem Buch "Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser" (1905) in dieser Kombination zusammengestellt hat. 1922 griff HOLMBERG in seinem "Baum des Lebens" das Thema mit besonderer Berücksichtigung der Vorstellungen der sibirischen Völker wieder auf. Im Rahmen seines Buches "Die Religionen und das Heilige" (1954) untersuchte ELIADE den ganzen Komplex vor

allem im Hinblick auf seine religiöse Struktur und Symbolik (auf dieses Werk beziehen sich die Zahlen im Text).

Der "Baum repräsentiert - ob nun auf rituell-konkrete, auf mythisch-kosmologische oder gar auf rein symbolische Art - den *lebendigen Kosmos*, der sich unaufhörlich regeneriert. Da aber das unerschöpfliche Leben ein Äquivalent der Unsterblichkeit ist, kann der 'Baum als Kosmos' auf einer anderen Ebene zum Baum des 'Lebens ohne Tod' werden" (302).

Dieser Baum befindet sich immer in der Mitte der Welt (424 ff. / vgl. HOLMBERG 1922:9), erstreckt sich aus dem Reich der Unterwelt über die Erdenwelt bis hinauf in den höchsten Himmel. Andererseits ist er ein Symbol der Fruchtbarkeit und des ewigen Lebens (317, 319, 323 ff.).

So gilt er häufig als "Theophanie einer Fruchtbarkeitsgottheit" (316 u. f.); der Gott wird, besonders auf orientalischen Reliefs und Siegelzylindern, aus dem Baum herauswachsend dargestellt (318 / vgl. HOLMBERG 1922:81 f. / zur Osirisgestalt vgl. SETHE 1928 pass.); seine Früchte sind lebensspendend, ebenso wie seine Blätter oder die Kräuter, die in seinem Schatten wachsen. Als "Baum des Lebens ist [er] der Prototyp aller wundertätigen Pflanzen, welche die Toten auferwecken, die Krankheiten heilen, die Jugend zurückgeben usw." (333 / vgl. WÜNSCHE 1905:21).

Untrennbar mit dem Symbol des Baumes verbunden ist das Wasser : Unter dem Lebensbaum sprudelt eine Quelle voll Lebenswasser, von der die vier Paradiesströme gespeist werden. Von seinen Blättern tropft die heilige Flüssigkeit (vgl. HOLMBERG l.c. 75), die im Baum sich manifestierende Gottheit hält ihren Verehrern ein von Lebenswasser überfließendes Gefäß entgegen (317 ff., 322), dieses "'volle Gefäß' ist ein Symbol, ... das immer mit der 'Pflanze des Lebens' oder irgendeinem Emblem der Fruchtbarkeit in Beziehung steht" (322) und immer im Besitz einer Gottheit ist, meist mit der Muttergöttin verbunden (vgl. RIEMSCHNEIDER 1953:212 ff) [247].

Dieser Lebens- und Weltenbaum ist oft zugleich der "Baum der Erkenntnis und der Erlösung" (325), seine Früchte, etwa die Weintrauben, sind Symbole der Weisheit (325), und die Quelle zu seinen Füßen hat mantische Kräfte.

Baum und Quelle des Lebens sind freilich nicht für jeden erreichbar : Schlangen, Greifen, scheußliche Ungeheuer bewachen den heiligen Ort und hindern jeden, der von den Früchten oder dem Wasser kosten will. "Der Sinn dieser Koexistenz (Mensch, Baum, Schlange) ist klar genug : Die Unsterblichkeit ist schwer zu erwerben; sie ist in einem Baum des Lebens (oder Brunnen des Lebens) konzentriert, der sich an einem unzugänglichen Ort befindet (am Ende der Welt, am Grund des Ozeans, im Land der Finsternis, auf dem Gipfel eines sehr hohen Berges oder in einem 'Zentrum'); ein Untier (eine Schlange) bewacht den Baum, und der Mensch, der sich, nicht ohne vielerlei Kraftproben, dem Baum genähert hat, muß mit dem Untier kämpfen und es besiegen, um sich der Früchte der Unsterblichkeit bemächtigen zu können. Der Kampf mit dem Untier hat ganz offensichtlich initiatorische Bedeutung; der Mensch muß seine 'Proben' bestehen, er muß 'Heros' werden, um ein Recht zu haben auf den Erwerb der Unsterblichkeit. Wer den Drachen oder die Schlange nicht besiegen kann, hat keinen Zugang zum Baum des Lebens, kann die Unsterblichkeit nicht erlangen" (329).

b) Idee des Lebenswassers - Verbreitungsgebiet des Lebenswasser-Lebensbaum-Komplexes.

Vieles deutet darauf hin, daß der Vorstellungskomplex vom kosmischen Baum im Mittelpunkt der Welt, der Lebenswasser-Quelle zu seinen Füßen, der bewachenden Schlange etc. im Vorderen Orient schon in sumerischer Zeit entstanden ist (WÜNSCHE 1905:3, 14 f. / SCHWABE 1951:314); hier findet sich diese Idee am ausgeprägtesten und variantenreichsten, hier wurde sie auch schon früh mit der Ideologie des Sakralkönigtums verbunden. Man wird wohl SCHWABE (l.c. 314) recht geben müssen, wenn er meint, daß die "Idee des Lebenswassers ... vermutlich bei einem Volk auf-

gekommen [ist] , dessen Siedlungsgebiet unmittelbar an die Wüste stieß", also dort, wo Wasser knapp und kostbar ist, den Menschen echt bewußt wird, daß Wasser die Bedingung jeden Lebens ist.

Von hier aus mag sich der ganze Komplex verbreitet haben (WÜNSCHE l.c. 1); wir finden ihn vor allem im Mythen- und Märchengut des Vorderen und Mittleren Orients (Mesopotamien, Iran, Indien), der Ägäis, Nordasiens (sibirische Völker, Schamanismus) und Europas (besonders Skandinavien) ausgeprägt.

c) Beispiele.

Von den zahllosen Belegen für diesen Ideenkomplex soll hier nur kurz die Institution des orientalischen Sakralkönigtums erwähnt werden, sowie Beispiele für die Lebenswasser-Lebensbaum-Vorstellung aus dem iranischen, indischen und sibirischen Raum gebracht werden. (Die germanischen Parallelen werden gesondert behandelt.)

aa) Orientalisches Sakralkönigtum.

Bei den alten Völkern des Vorderen Orients bestand eine besondere Beziehung zwischen Baum und Wasser des Lebens und dem Sakralkönig.

So galt der mesopotamische König als Besitzer und Hüter des Paradiesgartens und des Lebensbaumes, er führte den Titel "Wächter, Gärtner"(gardener); als solcher war er der Geliebte der großen Göttin Ishtar (WIDENGREN 1951:15 ff.).

Der König besaß auch die Lebenspflanze und das Lebenswasser : sein Szepter galt als Zweig des Lebensbaumes, die überfließende Vase - in der babylonischen Ikonographie Symbol des Lebenswassers - war häufiges Attribut des Herrschers (WIDENGREN l.c. 20 ff., 35 f. / vgl. WIDENGREN 1969a:385 ff.).

Der Besitz dieser sonst nur Göttern gehörenden Attribute drückte

die Göttlichkeit, ja Gottgleichheit des orientalischen Königs aus : bei seiner Inthronisation erhielt er Speise und Trank, welche Speise und Trank des Lebens symbolisierten. "Er wurde hierdurch wie einer der Götter, deren Kennzeichen eben dies war, daß sie Leben besaßen" (WIDENGREN 1969a:386).

Als ein verwandtes Symbol wird es zu deuten sein, daß sich der indische König während der Inthronisationsfeier mit Soma, der iranische mit Wein berauschte (l.c. 386) / vgl. WIDENGREN 1938:160 ff.).

So wurde der König den Göttern gleich und unsterblich, d.h. er konnte selbst Leben in Form von glücklicher Herrschaft spenden [248] - häufig dargestellt als König oder Gott, der seinen Verehrern Wasser aus der fließenden Vase schenkt (vgl. MEISSNER I 1920:263, 327 und Abb. 36, 38, 73, 121). Dies konnte er auch deshalb, weil er selbst mit dem Lebensbaum identifiziert wurde : so entsprach etwa das kultische Fällen, bzw. Wiederaufrichten eines bestimmten Baumes (oder der Dedsäule) dem Sturz bzw. der Inthronisation des Königs; eine Zeremonie, die beim Neujahrsfest, insbesondere natürlich bei der Thronbesteigung stattfand (ENGNELL 1943:25 ff.).

bb) Iran.

Wie die orientalische Tradition weiß auch die iranische Überlieferung von jenem geheimnisvollen Lebensbaum. In Bundahišn 18:1 (16:5) heißt es dazu :

> "Der weisse, heilende, unbefleckte Hōm ist nahe am Baume (aus vielen Samen) gewachsen im Strom Arēdvīsūr; wer ihn isst, wird unsterblich; sie nennen ihn den Go-kard-Baum. wie man sagt : 'Der den Tod fernhaltende Hōm' (*Hōm-ī dūr-aūs*)"

und Bundahišn 18:11 (16:12) :

> "Unter diesem Baume ist ... der Schutz der Wasser geschaffen worden ... Die Urquellen aller Wasser. Den Baum nennt man immergrün."

(zit. bei Å.V. STRÖM 1967:186)

Der Zend-Avesta kennt den weißen Hom als König aller Bäume, der auf dem Berg Albordsch an einer Quelle wächst, aus der alle Gewässer der Erde entspringen. Baum und Quelle werden streng von Ferverdin, dem Torwächter des Paradieses, gegen die Angriffe Ahrimans bzw. der von ihm geschaffenen Schlangen und Eidechsen bewacht (ELIADE 1954:331). "Von ihm geht bei der Totenauferstehung die Belebung der Seligen aus; wer von seiner Frucht ißt, wird unsterblich" (WÜNSCHE 1905:3 / vgl. A. KUHN 1886 ND 1968:111 / vgl. ELIADE 1954:331 f.).

cc) Indien.

Der heilige Baum der Inder war der *aśvatthāḥ*, der Feigenbaum (*ficus religiosa*) (Etymologie : MAYRHOFER I 1953:61). Er befand sich im 3. Himmel (AV 5, 4, 3). "Hier hat auch die Quelle des Lebenswassers ihren Platz, aus ihr sprudelt *soma, madhu* und *amṛta*" (HOLMBERG 1922:62), auch von den Zweigen tropft der Soma herab, die Inder nannten den Baum deshalb *aśvattha somasavana* "somatröpfelnder Feigenbaum".

Diese Vorstellung fehlte selbst im Totenreich nicht, "Wo unter einem schönbelaubten Baume Yama mit den Göttern zecht" (RV 10, 135, 1).

Der RV kennt auch das Bild des umgekehrten Baumes : "Nach unten senken sie [die Zweige] sich, oben ist ihre Wurzel" (RV 1, 24, 7). Aus dem Baum wurde gar "Himmel und Erde gezimmert" (RV 10, 31, 7).

Er "ist das Reine,..., ist das Brahman, ist das, was man Nicht-Tod nennt. Alle Welten ruhen in ihm!" (Katha-Upanishad VI 1; zit. bei ELIADE 1954:310), der aśvatthāḥ "stellt hier deutlich die *Offenbarung* des Brahman im Kosmos dar" (ELIADE l.c. 310).

Der Lebens- und Weltenbaum war zugleich Baum der Erkenntnis : RV 1, 164, 20-22 gebraucht das Bild von den Vögeln im Baum, die "nach einem Anteil an der Unsterblichkeit, nach Weisheit schreien" (vgl. JOHANSSON 1910:29 f.).

Auch in Indien haben wir die Verbindung Lebensbaum - Lebenswasser : "das Ufer ohne Alter" ... befindet sich zu Seite des "Grund-Baumes" (Kausîtaki-Up. I 3; zit. nach ELIADE 1954:321), "aus dem Jambū-Baume quillt ein goldgelber Saft und läuft wie Schmelzbutter herab" (HOLMBERG 1922:76). Deutlich wird diese Beziehung auch in Soma, der zugleich als Lebenskraut (das dem Lebensbaum entspricht) und als Lebenswasser gilt (Beispiele bei ELIADE l.c. 310 f., 316 f., 319 f., 322 f.).

dd) Kelten.

Der keltische Lebensbaum scheint die Eberesche gewesen zu sein. In der Geschichte von Froach z.B. wächst ein Ebereschenbaum, der von einem Drachen bewacht wird (in einer andern Geschichte ist ein Riese der Wächter). Eine einzige Beere dieses Baumes hatte die Kraft von neun Mahlzeiten, heilte Wunden und fügte dem menschlichen Leben ein Jahr hinzu (MAC CULLOCH 1911:377). Eine andere Überlieferung weiß, daß eine Beere des Baumes die Wirkung von Met oder Wein hatte, drei jedoch einen Hundertjährigen in einen Jüngling verwandeln konnen (ib.).

Die Kelten betonten also vor allem das Motiv der verjüngenden Frucht des Lebensbaumes, weniger das des Baumes selbst.

ee) Sibirische Völker.

Bei den sibirischen Völkern ist die Vorstellung vom Welten- und Lebensbaum und vom heiligen Pfahl als axis mundi im Mittelpunkt der Welt besonders gut ausgeprägt (vgl. ELIADE 1954:341 ff.). Der Schamane, der den Baum oder Pfahl mit neun Sprossen hinaufklettert, begibt sich direkt auf der Weltachse durch die neun Himmelssphären (Planetensphären) (vgl. ELIADE 1954:341 ff. mit weiteren Hinweisen).

Wie besonders HOLMBERG darlegte, wächst der Weltbaum im Nabel der Welt, dem Gegenstück zum Polarstern (HOLMBERG 1922:9), in den Himmel (l.c. 52) und in die Unterwelt (l.c. 56). Direkt

im Erdnabel entspringt auch die Quelle mit Met, Honig (l.c. 9) oder Lebenswasser, die dem Baum ein immer frisches Aussehen verleiht.

Nach einer jakutischen Sage steht "'Am gelben Nabel der achteckigen Erde ... ein üppiger Baum mit acht Ästen'", silberner Rinde, riesigen Zapfen und Blättern. "Aus dem Wipfel des Baumes fließt schäumend der göttliche gelbe Saft. Wenn die Vorübergehenden davon geniessen, werden die Müden erfrischt und die Hungernden satt" (l.c. 57).

Bei den Mordwinen befindet sich unterhalb der Birke (= Weltbaum) ein Quellbrunnen, darüber ein Tisch mit weißem Tuch, und darauf "steht eine rote Holzkanne, die ... einen kostbaren Trank, wohlschmeckendes Honigbier" enthält (l.c. 56 f.).

In der finnischen Volksdichtung heißt der Lebensbaum *mesitammi* "Honigeiche". "In den Zauberliedern wird gesagt, sie habe 'Honigseim auf ihren Zweigen, Met unter ihrer Rinde, gut als Salbe für die Wunden, für die Schmerzen heilend Wasser'" (l.c. 75, nach K. KROHN).

In zahlreichen Volkssagen wird die Quelle im Weltnabel von diesem metartigen Saft gespeist, der aus dem Baum rinnt (l.c. 75). Diese metartige Substanz, die vor allem bei den sibirischen Völkern vom Weltbaum tropft, scheint im Hinblick auf die nordgermanische Parallele besonders interessant. Hier wird das Lebenswasser wie in iranischen und indischen Belegen mit dem Rauschtrank identifiziert.

d) Zusammenfassung.

Es zeigte sich in dieser Zusammenstellung vor allem, daß Lebensbaum und Lebenswasser, auch wenn sie einzeln auftreten, vom Ursprung her eng zusammengehören : das Lebenswasser speist den Baum, deshalb sind seine Früchte und Blätter ebenso wie die Kräuter, die bei der Quelle wachsen, voller Lebenswasser, d.h. sie haben die gleiche Funktion und die gleiche Wirkung wie dieses.

Deshalb kann eines das andere ersetzen.

Mit großer Wahrscheinlichkeit hat dieser ganze Komplex seine Heimat im uralten vorderorientalischen Kulturraum und hat sich von da nach Norden, Osten und Westen ausgebreitet.

Interessant ist nun folgendes : Während im Ursprungsgebiet das Lebenswasser zumeist als Wasser gedacht wurde, scheinen die Indogermanen und die sibirischen Völker (ob diese von den Iraniern oder Indern abhängig sind, ist hier nicht zu entscheiden) die Idee des Lebenswassers schon früh mit den verschiedenen Rauschtränken verbunden zu haben.

3) Lebenswasser - Weisheit [249]

So wie der Lebensbaum auch Erkenntnisbaum ist (Genesis, Indien), so schenkt das Wasser, das der Quelle im Erdnabel zu seinen Füßen entspringt, Weisheit, höheres Wissen, die Gabe der Prophetie. Wie HOLMBERG (1922:93) meint, sind derlei Vorstellungen ganz wie die Lebenswasser-Idee überhaupt, "zu den Griechen aus dem Orient gekommen, wo mit dem Erdnabel schon viel früher derartige Gedanken verknüpft waren."

Seit altersher besteht ein tiefgründiger Zusammenhang zwischen Leben - Wasser - Weisheit - Wahrheit. Man glaubte z.B., die Schicksalsfrauen am Paradieseingang hätten vom Lebenswasser genascht, und "erfreuen sich nun ewiger Jugend und der Gabe der Weissagung" (HDA V 975).

Das Lebenswasser, wie das Wasser überhaupt, teilt höheres Wissen mit, weil es mit dem Lebens- und Erkenntnisbaum verbunden ist, oder weil es von den Göttern stammt, aber auch, weil es aus der Unterwelt hervorsprudelt und die Toten nicht nur ewiges Leben, sondern auch Erkenntnis und Weisheit besitzen.

Dies ist häufig bezeugt : Deshalb steigt Odysseus in die Unterwelt, wo er Teiresias über seine Heimkehr befragt (Od. XI); Väinämöinen fährt nach Tuonela, weil ihm drei magische Worte

zum Bootsbau (= Gedicht) fehlen und er sie dort zu finden hofft (s.o. 114 f. / vgl. HÖFLER 1934:134 f., 139, 170). Odin weckt die Vǫlva oder Gehenkte auf, um von ihnen geheimes Wissen zu erfahren. In der Fœreyinga saga 40 (Ü: Thule 13:331 f.) zitiert Thrand in Ekstase Tote herbei, um durch sie einen Mörder zu ermitteln.

Da das Wasser voll Lebenskraft ist, ist es "gotterfülltes Wasser" (RECH II 1966:379), kann also göttliches Leben, d.h. Unsterblichkeit, und göttliche Lebensart, d.h. Wissen um die letzten Dinge, mitteilen (vgl. NINCK 1921:83).

So verkörpert sich in Babylon die Weisheit in Ea, dem Gott des Wassers und der unterirdischen Quellen (RECH l.c. 379).

Heilige Quellen, deren Wasser man mantische Kräfte zuschrieb, kannte man an vielen Orten in der alten Welt; z.B. verlieh das Wasser der Kassotisquelle in Delphi die Sehergabe (RECH l.c. 382 / HOLMBERG 1922:93); in der Grotte von Klaros floß eine Quelle, durch deren Wasser die Priester zu hellseherischer Ekstase begeistert wurden (RECH l.c. 378 / NINCK l.c. 87 f. / ELIADE 1954:233).

Auch die Kelten kannten solche Wahrsagebrunnen, oft in Eriu oder der Anderen Welt gelegen (vgl. MAC CULLOCH 1911:377). In Wales warf man ein Stück Brot in einen Brunnen, sagte den Namen des Menschen, den man als Dieb verdächtigte; wenn das Brot dann sank, war er schuldig (RHYS 1893:61 f.). Oft waren Frauen die Hüter dieser Quellen : Man gab ihnen Geld, damit sie entweder den Namen eines Menschen "warfen", den man verflucht wissen wollte, oder damit sie die Namen von Verfluchten wieder aus dem Brunnen "holten" (l.c. 74). Bis in die Neuzeit hinein huldigte man dem Glauben an die Kraft dieser Brunnen (RHYS 1893:53-79 / PLUMMER 1810:CXLIX ff.).

E.H. MEYER erwähnt eine Ende des 19. Jhs. tätige Wahrsagerin in Neuburg (Bruchsal), die man "Wasserguckere" nannte (1900:561).

Wegen des mantischen Charakters des (Lebens)Wassers eignet

"den Wasserdämonen ... samt und sonders der Blick in die Zukunft" (NINCK 1921:47, zahlreiche Beispiele). Die phrygischen Nymphen in der Höhle Sphragidion auf dem Kithaeron besaßen ein eigenes Orakel; die Musen an der Quelle der Ge in Delphi spendeten "mantisch begeisterndes Wasser", ebenso "die Nymphe Egeria im Haine der Diana in Aricia" (l.c. 48), auch der blinde Seher Teiresias galt als Sohn einer Nymphe (l.c. 49), ähnlich wie viele große Dichter (l.c. 93), auch die Dichterquellen gehören zu dieser Kategorie von Lebenskraft spendenden Brunnen (l.c. 90).

Schließlich besitzt die germanische Mythologie im Quell des weisen Riesen Mimir, aus dem Odin Weisheit schöpft, das beste Beispiel dieser Reihe (s.u. 214 ff.).

Das Wasser und Lebenswasser besitzt also wegen seiner chthonischen Herkunft einerseits, seiner Teilhabe am Göttlichen andererseits, mantische Kräfte.

III. RAUSCHTRANK UND LEBENSWASSER IN DER GERMANISCHEN MYTHOLOGIE 250).

Wahrscheinlich hatte der berauschende Met in der germanischen Mythologie nicht immer und nicht ausschließlich die Bedeutung "Dichtertrank", ja möglicherweise wurde er erst in Dichterkreisen dazu erhoben (vgl. OLRIK 1925:239 ff.).

Offensichtlich galt er, vergleichbar dem indischen Soma, auch als Fruchtbarkeits- und Kraftspender, als Lebenswasser im weitesten Sinne. Wie sich zeigt, war auch die germanische Vorstellung von der mythischen Bedeutung des Rauschtranks von dem mächtigen, besonders im Vorderen Orient ausgeprägten Komplex des Lebenswassers und Lebensbaumes nicht unbeeinflußt geblieben.

Wir werden uns daher zu fragen haben, ob die für das Lebenswasser typischen Eigenschaften, also auch die Befähigung zur Schau tieferer Weisheit, von diesem auf den Rauschtrank übergingen, oder ob gerade die Wirkungen berauschender Getränke, die in irgendeiner Weise sicher als "vergöttlichend" empfunden wurden, eine Identifikation mit dem Lebenswasser nahelegten.

Der bei den alten Hochkulturvölkern des Vorderen Orients und der Ägäis, den Indoariern und den sibirischen Ethnien (und darüber hinaus) verbreitete Vorstellungskomplex vom kosmischen Baum und dem darunter fließenden Lebenswasser-Quell findet sich auch in der germanischen Mythologie besonders ausgeprägt wieder.

Yggdrasil heißt jener "größte und schönste aller Bäume", eine Esche, die den ganzen Kosmos umfaßt, "ihre Zweige breiten sich aus über die ganze Welt und ragen über den Himmel hinauf; sie hat drei Wurzeln", die im Asenreich, im Reifriesenreich und in Nebelheim liegen, unter jeder Wurzel befindet sich ein Brunnen : der Hvergelmir, an dem der Drache Nidhögg sitzt und die Wurzeln benagt, der Urdbrunnen, bei dem die Götter Gericht halten und wo über das Schicksal der Menschen entschieden wird, und dessen Wasser die Nornen täglich schöpfen und "über der Esche ausgießen, damit ihre Zweige nicht verdorren oder verfaulen" und deren Wasser "so heilig" ist, daß es "alle Dinge, die in jene Quelle geraten", so weiß wie Eihaut macht (SnE Gylf. 15, Ü: Thule 20:65 f.) 251). Die wichtigste dieser Quellen schließlich ist

> "der Mimirbrunnen, in dem Scharfsinn und Verstand verborgen sind. Mimir ist der Name seines Besitzers, und dieser ist voll Weisheit, weil er aus dem Brunnen trinkt.... Hierher kam eines Tages Allvater und verlangte einen Trunk aus dem Brunnen, bekam ihn aber erst, nachdem er sein Auge als Pfand hinterlegt hatte"
> (SnE Gylf. 14, Ü: Thule 20:63) 252).

Der Baum ist voller Getier, Schlangen benagen seine Wurzeln, "Ein Adler sitzt in den Zweigen ..., der ist ein Vielwissender", dazwischen das Eichhörnchen Ratatosk, das dauernd Unfrieden

zwischen den beiden Antipoden stiftet; dazu vier Hirsche, die die Blätter der Krone fressen (SnE Gylf. 15, Ü: Thule 20:65, vgl. Vsp. 19 f.) [253].

Nach Grm. 21 f. (Ü: Thule 2:83) frißt der Hirsch Eichdorn vom Lebensbaum, der hier Lärad heißt, und " von seinem Geweih / träuft es ins Wallebecken, / davon kommen die Quellen all." Auf der Halle (Odins) unter dem Baum nährt sich die Ziege Heidrun von Lärads Laub, so daß sie "mit klarem Met ... die Kannen füllen" kann, - ein Trank, der nie versiegt und den die Walküren den Einherjarn in Odins Halle einschenken [254].

Der Baum selbst ist "von hellem Nebel" umhüllt, "von dort kommt der Tau, der in die Täler fällt", und ihm sein immergrünes Kleid gibt (Vsp. 19, Ü: Thule 2:76) [255]. "Den Tau, der von da auf die Erde fällt, nennen die Menschen Honigtau (Blatthonig), davon nähren sich die Bienen" (SnE Gylf. 16, Ü: Thule 20:66) [256].

Wie aus ADAMs VON BREMEN Bericht über das Heiligtum in Uppsala hervorgeht, hatten Baum und Quelle ihr Gegenstück in der kultischen Realität. ADAM schreibt in Scholion 138 (134) (Ü: STEINBERG/SCHMEIDLER 1926:228) :

> "Bei diesem Tempel steht ein sehr großer Baum, der seine Zweige weithin ausbreitet, Sommers wie Winters immer grün; welcher Art er ist, weiß niemand. Dort ist auch ein Quell, wo die heidnischen Opfer vollzogen und ein Mensch lebendig versenkt zu werden pflegt. Wenn dieser nicht wieder auftaucht, so wird der Wunsch des Volkes in Erfüllung gehen",

d.h. der Brunnen war eine Orakelquelle [257]. - Der heilige Baum in Uppsala und der mythische Baum Yggdrasil werden wohl als "Varianten" anzusehen sein.

Wir finden also die von Lebensbaum und Lebenswasser bereits erwähnten Vorstellungen hier im Germanischen bestätigt : der immergrüne Baum als Symbol des Lebens und des Kosmos, seine lebensspendenden "Früchte", die Quelle zu seinen Füßen, gefüllt mit heiligem Wasser [258], das alles reinzuwaschen vermag

und dessen schwer erreichbarer Genuß Weisheit und Erkenntnis verschafft, die Schlange in den Wurzeln des Baumes, vielleicht auch als Wächter des heiligen Quells gedacht, die wohl der von Ahriman geschaffenen Eidechse am iranischen Go-kart-Baum vergleichbar ist, dann der Adler im Geäst, ganz wie aus sibirischen Erzählungen bekannt, schließlich die lichte Flüssigkeit, die von seinen Zweigen tropft und die wohl wie bei Finnen und Sibiriern mit dem Met identifiziert werden darf (vgl. DE VRIES II 383 f.). Sogar Mimirs Quell ist metgefüllt (Vsp. 28) [259], HÖCKERT hat dem Mythos vom "unterirdischen Met" in seiner Arbeit "Vǫluspâ och Vanakulten" (1926:49 ff.) eine detaillierte Untersuchung gewidmet.

In der germanischen Mythologie finden wir also die schon bei den sibirischen Völkern angedeutete Identifikation von Lebenswasser und dem heiligen Rauschtrank Met voll durchgeführt.

Aus Mimirs Quell trinkt der Göttervater Weisheit schenkenden Met; der teuer bezahlte Meterwerb entspringt hier der Erringung geheimen Wissens, das gleiche könnte man vom Raub des Dichtermet sagen. Wir werden darauf noch zurückkommen.

Daß dieser Met zugleich Lebenswasser ist, kommt in Grm. und Gylf. zum Ausdruck, wo von der Ziege Heidrun erzählt wird, die von dem Lebenswasser enthaltenden Laub des Baumes Lärad frißt und dadurch die Einherjar mit Met versorgt, der zusammen mit dem Fleisch des täglich sich erneuernden Ebers Sährimnir die tapferen Odinshelden bis zur letzten Schlacht am Leben hält (SnE Gylf. 38, Grm. 24). Diese Unerschöpflichkeit des Trankes und des Fleisches ist ganz typisch für solche Unsterblichkeit verleihenden Substanzen.

Halten wir fest :
Der Komplex von Lebenswasser-Lebensbaum war den Germanen - woher auch immer - wohlvertraut. Bis in Einzelheiten finden sich Entsprechungen zu den bei Orientalen, Indern, Iraniern und Sibiriern bekannten Vorstellungen.

Nirgends jedoch fanden wir den Komplex so innig a) mit dem

Rauschtrank, der vielfach für das Lebenswasser eingetreten ist, und b) mit dem ganzen Bereich von Weisheit und Erkenntnis verbunden. Der Akzent scheint im Germanischen noch mehr als auf dem Lebenswasser, auf dem Weisheit und Wissen verleihendem Wasser zu liegen. Nicht mehr Kraft und längere Jugend (wie in Indien) oder ewiges Leben (wie im Orient) werden erhofft (vgl. ELIADE 1954:336 f.), sondern mehr Weisheit und Wissen und die Erkenntnis geheimer Dinge. Es scheint sich hier eine ähnliche Akzentverschiebung bzw. Bedeutungswandlung vollzogen zu haben, wie sie hinter der germanischen Version des idg. Mythos vom Raub des Göttertrankes hindurchschimmert.

F. INNERGERMANISCHE PARALLELEN ZUM MYTHOS VOM RAUB DES DICHTERMET.

Wenn also, wie im letzten Kapitel gezeigt wurde, der Rauschtrank in der germanischen Mythologie so eng mit der Lebenswasser-Vorstellung verknüpft war, so liegt die Vermutung nahe, daß der im Mythos geraubte Trank nicht schon immer bzw. nicht ausschließlich für die Dichter bestimmt war, sondern daß es möglicherweise auch bei den Germanen einen Mythos vom Raub des Göttertrankes oder des Lebenswassers gegeben hat. In der Tat kennt die germanische Überlieferung zwei Mythen, die sehr wohl Ähnlichkeiten mit der berühmten Odingeschichte aufweisen, aber nicht den Raub des Dichtermet zum Inhalt haben.

I. DER RAUB DER IDUN [260].

Schon mehrere Forscher haben auf die auffallende Ähnlichkeit im Handlungsablauf der Idungeschichte und Odins Raubabenteuer hingewiesen, so etwa R.M. MEYER (1910:264), H. SCHNEIDER (1936:39), DE VRIES (II 139).

Die Geschichte, die sowohl in SNORRIs Edda (Skåldsk. 1, ed. Finnur JÓNSSON 1900:69 f., vgl. 1931:80) als auch in THJODOLFs ÓR HVINI "Haustlǫng" (Skj B I 16 f.) überliefert ist, erzählt, wie die Göttin Idun mit ihren Verjüngungsäpfeln durch Lokis Verrat vom Riesen Thjazi nach Jötunheim entführt wird, wie die Asen, die ohne Iduns Äpfel alt und häßlich werden, Loki zwingen, die Göttin zurückzuholen, und wie dieser schließlich im Falkengewand zur Wohnung des Riesen fliegt, Idun in eine Nuß verwandelt und sie zurück zur Götterburg bringt, verfolgt vom Riesen Thjazi in Adlergestalt, der durch die List der Asen den Tod findet.

Besonders der 2. Teil der Geschichte weist verblüffende Parallelen zum Suttungmythos auf, so daß eine Unabhängigkeit beider Mythen voneinander unwahrscheinlich ist; zumal wenn man Idun die gleiche Funktion wie ihren Äpfel zuschreiben könnte [261], ließe sich die Geschichte sogar als Variante vom Raub des Lebenswassers interpretieren.

Dennoch wird man diese Erzählung eher in den Kreis jener Mythen stellen müssen, die Tod und Wiedererwachen der Vegetation symbolisieren, etwa vom Typ : Raub der Vegetationsgöttin durch den Unterweltsgott - Sterben des Wachstums auf der Erde - Rückholen der Göttin aus der Unterwelt - Wiedergeburt der Natur, vergleichbar etwa dem Ishtar- oder Persephonemythos.

Daß sich freilich der 2. Teil der Idungeschichte so offensichtlich an den Mythos vom Metraub anlehnt(Raubvogelgestalt des Räubers - Verfolgung durch den adlergestaltigen Riesen) - für dessen Primat spricht sowohl die Vielzahl der auf ihn anspielenden Kenningar, als auch der Stein von Lärbro St. Hammars III, der eine Szene des Mythos abbildet [262] - dies legt doch die Vermutung nahe, daß der Odinmythos ehemals zu dieser "Anleihe" Anlaß gegeben hat, d.h. daß es möglicherweise früher (jedenfalls vor dem 9. Jh., der Entstehungszeit der Haustlǫng) verschiedene Varianten des berühmten Raubmythos gab, die nicht nur den Erwerb des Dichtermet zum Inhalt hatten, sondern auch den Raub des Lebenswassers oder des Göttertrankes,

oder daß dieser Mythos vielleicht einmal überhaupt vom Raub des Lebenswassers handelte, und die uns bekannte Version eine Spätform ist.

II. THOR ALS METRÄUBER.

In eine ähnliche Richtung weist die Hymiskviđa, die vermuten läßt, daß die Germanen in vorliterarischer Zeit Überlieferungen vom Raub des Lebenskraft spendenden Rauschtranks kannten, ob als Vorstufe des berühmten Odinmythos oder als danebenstehende Variante, sei dahingestellt.

1. F.R. SCHRÖDERs Interpretation der Hymiskviđa (1955, ANF 7o) [263].

In einer Untersuchung der eddischen Hymiskviđa, die Jan DE VRIES "scharfsinnig und überzeugend" (II 71 A 2) und in ihren "Ausführungen ... sehr bestechend" nennt (LG II 1967:114 f.), wenn auch ihre Ergebnisse "hypothetisch" (ib.) seien, hat F.R. SCHRÖDER den indischen Mythos von Indra und Tvaṣṭṛ zum Vergleich herangezogen und versucht, Thors Kesselholung als eine Art Vorstufe zu Odins Metraub zu erweisen (bes. 26 f., 34).

Die gleiche Idee hatten schon MANNHARDT (1858:103 ff.) [264] und SCHÜCK (1904:156 f.), freilich mit weniger Brillanz, ausgeführt.

Von den vier im Hymirlied vereinten Mythen, zu denen SCHRÖDER jeweils indische Parallelen findet, soll uns hier ausschließlich die Beschaffung des Braukessels beschäftigen [265].

a) Inhalt der Hymiskviđa.

Das Hymirlied schildert die Vorbereitungen der Götter zu einem großen Gelage, das beim Meerriesen Ägir stattfinden soll. Da dieser zwar Bier in Fülle, aber keinen genügend großen Braukessel hat, machen sich Thor und Tŷr auf nach Utgard zum Riesen Hymir, dem Vater Tŷrs, in dessen Besitz sich ein großer Kessel befindet.

In Riesenheim angelangt, werden die beiden von der ihnen wohlgesinnten Gattin des Riesen unter den Kesseln verborgen. Der heimkehrende Hymir entdeckt die Eindringlinge mit scharfem Blick. Ihm schwant nichts Gutes vom Freund seines Sohnes. Von den drei Stieren zum Abendessen verzehrt denn auch Thor gleich zwei für sich allein, so daß man sich nun von der Jagd nähren muß. Am nächsten Tag rudern Thor und der Riese aufs Meer hinaus zum Fischfang. Als Thor die Midgardschlange angelt, wird er von Hymir um seine Beute gebracht.

In der Kelchprobe zeigt der Ase erneut seine Kraft, indem er den granitharten Trinkbecher des Riesen, dem Hinweis der wohlgesinnten Hausfrau folgend, an dessen Schädel zertrümmert. Die letzte Bedingung zum freien Abzug ist schließlich die Abschleppung des riesigen Kessels vom Hof - Hymir ahnt nicht, daß sie es just auf diesen abgesehen haben (vgl. Thule 2:22 A). Auch dies gelingt Thor, indem er sich das Gefäß über den Kopf stülpt und sich zusammen mit Tŷr aus dem Staub macht. Die nachdrängende Riesenschar fällt den mordgierigen Schlägen des Hammers Mjölnir zum Opfer.

b) Vergleichspunkte zum indischen Mythos von Indra und Tvaṣṭṛ.

F.R. SCHRÖDER findet nun folgende Vergleichspunkte zum indischen Mythos (bes. RV 4, 48) :

1) Hinter Tvaṣṭṛ (- Etymologie : von idg. **tuer* "schaffen, schöpfen" ableitbar -) verbirgt sich ein alter Himmels-

gott und Schöpfer (15 f.) 266). Auch Hymir könnte ein alter Himmelsgott sein : er ist *hundviss* "allweise" und Vater Týrs (16 f.) 267).

2) Es vergleicht sich die erschlossene genealogische Abfolge *Tvaṣṭṛ - Dyaus - Indra mit der germanischen Hymir - Týr - Thor (18 f.) 268).

3) Tvaṣṭṛ hat die kostbare Schale angefertigt, aus der die Götter Soma trinken (RV 10, 53, 9) 269). Hymir besitzt Kessel und Bierkelch; beide waren ursprünglich ein Gefäß, das "die gleiche beherrschende Rolle ... wie die Somaschale im indischen Tvaṣṭarmythus spielte" (22).

4) Die Mutter Indras versteckte den jungen Gott sogleich nach seiner Geburt vor seinem eifersüchtigen Vater. Thor und Týr werden von der Gattin des Riesen verborgen; (ein schwacher Punkt, der sich zwangloser als Märchenmotiv erklären läßt, gleiches geschieht etwa im Märchen von den drei goldenen Haaren des Teufels, KHM 29) (22 f.).

5) Tvaṣṭṛ ist der "ursprüngliche Besitzer von Soma und madhu" (24). SCHRÖDER zieht bezüglich des eigentlichen Vergleichs der beiden Raubgeschichten vor allem das RV-Lied 3, 48 heran, worin geschildert wird, wie die Mutter dem neugeborenen Indra "zum ersten Mal im Hause des großen Vaters" den Soma einschenkt, dazu 3, 48, 4 "Von Natur dem Tvaṣṭar überlegen raubte Indra den Trank aus den Gefäßen" 270). Dieser Somaraub wird bekanntlich sonst vom Falken des Gottes ausgeführt (s.o. 74 ff.). Kessel und Kelch des Riesen Hymir, ursprünglich eins, entsprechen der Somaschale Tvaṣṭṛs. Wie schon VON SYDOW (1915:122 f.) gesehen hat, ist die Becherprobe sinnwidrig. Ursprünglich muß auch der Hymirmythos wie das vergleichbare schonische Märchen vom Knös eine Trinkprobe gekannt haben. Doch "Hymir war ursprünglich nicht nur der Eigentümer des Gefässes, sondern auch seines Inhalts, d.h. des Göttermets oder -bieres, den Thor raubt - indem er ihn austrinkt wie Indra im Haus Tvaṣṭars" (25).

Die Trinkprobe impliziert hier den Diebstahl des göttlichen Trankes, durch welchen Thor sein *ásmegin*, seine berühmte Asenkraft, erwarb.

Daß es sich hier wirklich um einen heimlichen Raub des berauschenden Trankes durch Thor handelt, kann Strophe 32 der Hymiskviða erhärten (Ü: Thule 2:22 Str. 33) :

'Mǫrg veit ec mæti mér gengin frá,
er ec kálki sé ýr kniám hrundit.'
Karl orð um qvað: 'knácat ec segia
aptr ævagi, þú ert, ǫlðr, of heitt.'

Ü: "Ein glänzend Gut
ging mir nun hin:
den Kelch seh ich
meinen Knien geraubt;"
so sprach Hymir:
"Sagen kann ich:
gebraut bist du,
mein Bier, nie mehr."

Denn daß mit der Zerschlagung des Kruges auch alles Biertrinken aufhört, ist nicht logisch und läßt sich nur erklären, wenn der Trank (den Hymir in Besitz hatte und sonst niemand) zusammen mit dem Becher der "Zerstörung" anheim fiel, d.h. seinen Besitzer wechselte 271) : Was vorher des Riesen Gut war, gehört jetzt den Asen - so sehr, daß Hymir sogar die Möglichkeit fehlt, neues Bier zu brauen. Entsprechend heißt es in den Hávamál, Óðroerir sei hinauf in die Asenwelt gekommen.

6) Schließlich weist SCHRÖDER noch auf die hilfreiche Rolle der Frau hin : Im Suttungmythos ist es Gunnlöd, die Odin den Skaldenmet reicht, im indischen Mythos Indras Mutter, die dem Sohn gegen den Willen des Vaters Soma zu trinken gibt, in der Hymiskviða stellt sich die Gattin des Riesen auf die Seite Thors und verrät ihm das Geheimnis des Bechers.

SCHRÖDER kommt zu dem Ergebnis : "Dieser (erschlossene) Thormythos steht dem Mythos von Indras Somaraub so nahe, dass man von ursprünglicher Identität sprechen kann. Es handelt sich in beiden um die Beschaffung des Göttertranks, des Unsterblichkeitstrankes, welche den Göttern ewige Jugend und unüber-

windliche Kraft sichern soll. Demgegenüber bedeutet der Odinmythos eine Verengung und Begrenzung, zugleich aber auch eine Steigerung zum Dichtermet" (27). D.h. Thors Metraub stellt entweder eine Variante zum Odinmythos mit anderem Raubobjekt dar, oder vielleicht sogar eine Art "Vorstufe" zu dem uns bekannten Dichtermetraub. Das muß freilich nicht heißen, daß sich der Odinmythos aus dem Thormythos "entwickelt" hätte : Thor hat eine eigene Beziehung zum Rauschtrank, die mehr der Beziehung Indras zu Soma gleicht, als der Odins zum Met.

In der Geschichte von der Beschaffung des Braukessels und damit des Rauschtranks durch Thor ist der Rauschtrank jedenfalls (noch?) eine Art Lebenswasser, insofern nämlich, als er Thor seine unüberwindliche Kraft schenkt. Wenn nämlich SCHRÖDER mit seiner Interpretation der Hymiskviða recht hat, erwirbt sich der Ase sein berühmtes und gefürchtetes ásmegin durch einen Trunk Met beim Riesen Hymir. Doch fehlen Belege für den direkten Zusammenhang von Thors Mettrinken und seinem "Hineinfahren" in die Asenkraft [272]; Thors "östliche Entsprechung" Indra vollbringt zwar all seine Großtaten im Somarausch, gerade dies hat aber kein Gegenstück in den Thor-Mythen, so daß die skizzierte Konstruktion problematisch bleiben dürfte .

2. Thors Beziehung zum Rauschtrank.

a) Der Trinker Thor.

Es scheint mir hier am Platze, Thors Beziehung zum berauschenden Trank zu beleuchten, um dadurch die so anders geartete Stellung Odins besser ins Licht zu rücken.

Aus den Belegen für Thors Verbindung mit dem Kulttrank geht hervor, daß er der mächtigste Trinker des germanischen Pantheons gewesen ist (vgl. MANNHARDT 1858:100).

Da ist z.B. Thors Abenteuer bei Utgardloki. Trotz des märchen-

haften Charakters der Erzählung finden wir alte Züge, die in außergermanischen Mythen Entsprechungen aufweisen (DE VRIES II 141 f.).

SnE Gylf. 45 (ed. JÓNSSON 1900:50 f. vgl. 1931:55 ff., Ü: Thule 20:96 f.) :

Utgardloki fragt Thor,

hvat þeira íþrótta mun vera, er hann myni vilja birta fyrir þeim, svá miklar sǫgur menn hafa gǫrt um stórvirki hans. Þá mælti Þórr, at helzt vill hann þat til taka at þreyta drykkja við einhvern mann.

Ü: "... was für eine Kunst es wäre, die er ihnen vorführen wolle; die Leute erzählten ja so viel von seinen großen Taten. Thor versetzte, am liebsten wähle er einen Wettstreit im Trinken."

Utgardloki läßt den Mundschenk kommen, der dem Asen das gewaltige Horn überreicht.

Þá mælti Útgarðaloki:"af horni þessu þykkir þá vel drukkit, er í einum drykk gengr af, en sumir drekka af í tveim drykkjum, en engi er svá lítill drykkjumaðr, at eigi gangi af í þrimr." Þórr lítr á hornit ok sýnisk ekki mikit ok er þó heldr langt, en hann er mjǫk þyrstr, tekr at drekka ok svelgr allstórum ok hyggr, at eigi skal hann þurfa at lút optarr í hornit ;

Ü: "Da sprach Utgard-Loki: 'Gut trinken aus diesem Horn heißt, es in einem Zuge austrinken. Manche trinken es in zwei Zügen aus. Aber niemand ist so wenig trunkfest, um es nicht in dreien zu leeren.' Thor sah sich das Horn an und fand es nicht groß, wenn es auch ziemlich lang war. Er war sehr durstig, begann zu trinken, schluckte gewaltig und dachte, er werde nicht öfter als dies eine Mal ins Horn zu schauen brauchen."

Doch Thor schafft es auch nicht mit zwei Zügen, das Horn zu leeren und zieht sich den Spott Utgardlokis zu.

Þá mælti Útgarðaloki:"hvat er nú Þórr ; muntu nú eigi spara til eins drykkjar meira en þér mun hagr á vera? Svá lízk mér, ef þú skalt nú drekka af horninu enn þriðja drykkinn, sem þessi mun mestr ætlaðr, en ekki muntu mega hér med oss heita svá mikill maðr sem æsir kalla þik, ef þú gerir eigi meira af þér um aðra leika

en mér lízk at um þenna mun vera." Þá varð Þórr reiðr, setr hornit á munn sér ok drekkr sem ákafligast má hann ok þreytir sem mest á drukkinn; en er hann sá í hornit, þá hafði nú helzt nokkut munr á fengizk, ok þá býðr hann upp hornit ok vill eigi drekka meira.

Ü: "Da sagte Utgard-Loki : 'Was nun, Thor? Du sparst wohl deine Kraft zu einem größeren Trunk, als die eigentlich liegt? Mir scheint, wenn du beim dritten Ansetzen den Rest vertilgen willst, so muß dieser Trunk als der größte gedacht sein. Du wirst aber bei uns für keinen so großen Mann gelten können wie bei den Asen, wenn du nicht in andern Wettkämpfen mehr leistest, als du mir in diesem scheinst leisten zu wollen.' Da wurde Thor zornig, setzte das Horn an den Mund und trank so mächtig, wie er irgend konnte. Als er ins Horn sah, da zeigte sich wohl wirklich ein merkbarer Unterschied, aber er gab jetzt das Horn ab und wollte nicht mehr trinken."

Die Blamage scheint vollkommen, allein, es zeigt sich alsbald, daß es in Wirklichkeit nichts Geringeres als das Weltmeer war, von dem Thor getrunken, und das er merklich zum Sinken gebracht [273].

Als machtvoller Trinker und Esser erweist er sich auch, als bräutliche Freyja verkleidet, beim Riesen Thrym (Þrk. 24 f., Ü: Thule 2:14 f.).

einn át oxa, átta laxa, ...
dracc Sifiar verr sáld þriú miadar.

Ü: "Einen Ochsen aß er
und acht Lachse, ...
es trank da Thor
drei Tonnen Met."

Ungläubig staunend meint der Riese :

'sáca ec brúdir bítu in breiaara,
né inn meira migd mey um drecca.'

Ü: "'Nie sah ich Bräute
breiter beißen
noch auch mehr Met
eine Magd trinken.'"

Als einst der Riese Hrungnir in der Halle der Asen erschien,

buðu æsir honum til drykkju; hann gekk í hǫllina ok bad fá sér at drekka; váru þá teknar þær skálir, er Þórr var vanr at drekka af, ok snerti Hrungnir ór hverri. (SnE Skáldsk. 17, ed. JÓNSSON 1900:85 vgl. 1931:101)

Ü: " ... luden die Asen ihn ein mitzuzechen. Er trat ein und verlangte zu trinken. Da wurden die Schalen gebracht, aus denen Thor zu trinken plegte, und Hrungnir leerte sie alle" (Thule 20:145).

Man reichte ihm Thors Trinkschalen, weil das die größten, die dem Riesendurst am angemessensten waren (vgl. MANNHARDT 1858:101).

Auch eine Sage aus Telemarken erweist Thor als gewaltigen Zecher (zit. bei MANNHARDT l.c. 99 f.) :

Einst gefiel es Thor, auf zwei Gehöften zu erscheinen, wo gerade Hochzeit gefeiert wurde (- Thor als Beschützer der Ehe! -) und reichlich Bier vorhanden war. Der Bräutigam des ersten Hofes "nahm selbst eine ganze Biertonne, hob sie empor und trank Thôrr zu, der sie alsbald leerte." Vergnügt und zufrieden mit dieser Bewirtung, brach der Gott zum zweiten Hof auf. Doch dort reichte man ihm - "aus Mangel an Aufmerksamkeit" - eine gewöhnliche Schale des Hochzeitbieres. "Darüber ward er zornig, warf das Gefäß heftig auf den Boden, schwang seinen Hammer und ging davon." Das ganze Gehöft wurde unter einem Bergrutsch begraben.

Thor gilt auch als Beschützer des Bierbrauens. In Schweden verfertigte man aus dem Holz der dem Gott geweihten Eberesche Gefäße zum Brauen und Bieraufbewahren (vgl. die Namen Thorketill, Åsketill). Auf einem Gut in Telemarken (Qualsetl) bewahrte man Donnersteine auf, die man jeden Julabend mit Bier übergoß (MANNHARDT l.c. 101 ff.).

b) Der Fruchtbarkeitsgott Thor.

Bei ADAM VON BREMEN IV 26 heißt es über den nordischen Donnergott :

Thor (inquiunt) presidet in aere, qui tonitrus et fulmina, ventos ymbresque, serena et fruges gubernat.

Ü: (STEINBERG/SCHMEIDLER 1926:229)

> "Thor ... herrscht in der Luft und gebietet über Donner und Blitz, Wind und Regen, heiteres Wetter und Fruchtbarkeit."

In dieser seiner Funktion als Fruchtbarkeitsgott mag Thor auch eine Beziehung zum Rauschtrank gehabt haben.

Kultortsnamen erweisen ihn als Partner der Disen im Fruchtbarkeitskult (vgl. OLSEN 1915:184, 189 f. / DE VRIES II 116 ff.); im dísablót wiederum spielt das kultische Trinken eine bedeutsame, wohl vegetationsmagische Rolle (s.o. 27 ff.).

Zu Ehren des finnischen - Thor entsprechenden - Gottes Ukko wurden ausschweifende Trinkfeste gefeiert, deren Bezeichnung "Ukkos Hochzeit" einen Hieros Gamos spiegelt (s.o. 3o ff.). Ähnliches muß auch bezüglich Thor üblich gewesen sein, das zeigt, daß noch im 16. Jh. "die Bauern von Savolax dafür bestraft wurden, weil sie '*drucko Thordhns gilde*' " (DE VRIES II 114).

Auch Thors Mutter, die Erde, mag ursprünglich seine Partnerin im Hieros Gamos gewesen sein [274].

3. Zusammenfassung.

Thors Beziehung zum Rauschtrank ähnelt der Indras zu Soma. Sie beruht auf seiner Funktion als Wetter- und Fruchtbarkeitsgott [275], seiner Eigenschaft als Sohn und Gatte der Großen Mutter- und Vegetationsgöttin und auf der symbolischen Bedeutung des Rauschtranks als "semen virile", als Regen, als befruchtendes Naß etc., die ja in germanischen Zeugnissen nicht mehr so stark ausgeprägt scheint wie im Veda. Der germanische Met mochte wohl einstmals den kraftstrotzenden Riesenerschläger Thor zu seinen Großtaten im Dienst der kosmischen Ordnung gegen das aus Utgard drohende Un-Heil angefeuert haben, ähnlich wie Soma Indra zum Kampf gegen Vṛtra und die Dāsa's befähigte [276].

Thors Verbindung zum berauschenden Trank ist also stets "physischer" Art, der Rauschtrank ist Kraft- und Fruchtbarkeitsspender (Lebenswasser im weitesten Sinn). Odins Beziehung zum Rauschtrank dagegen ist "psychischer" Natur : ihm schenkt er Ekstase und Inspiration und dadurch Wissen um geheimste Dinge und magische Fähigkeiten.

Anläßlich der indischen Zeugnisse über den Raub des Soma hatten wir festgestellt, daß - sehen wir einmal von der Quirlung des Milchmeeres und der Erwerbung des Amṛta ab (DE VRIES II 132) - in der RV-Mythologie zwei verschiedene Versionen vom Raub des Soma nebeneinander bestanden, die beide Indra zum Helden hatten, nämlich :

a) der Raub des Soma durch den Adler oder Falken <u>für</u> Indra aus dem Himmel,

b) der Raub des Soma aus den Gefäßen bei Tvaṣṭṛ durch Indra selbst.

Das Germanische kennt - wenn SCHRÖDERs Hypothese zutrifft - ganz entsprechend zwei verschiedene Überlieferungen vom Raub des berauschenden Trankes, die sich hier auf zwei Helden, auf Odin und Thor, "verteilen" :

a) der Raub des Dichtermets durch Odin in Adlergestalt aus Suttungs Hnitbjǫrg,

b) der Raub des Braukessels (- hinter dem sich vielleicht ursprünglich der Rauschtrank verbarg -) vom Riesen Hymir.

Was ließe sich aus der Existenz dieser beiden, an verschiedene Göttergestalten geknüpften Überlieferungen des Mythos vom Raub des berauschenden Trankes schließen?

a) der Mythos muß 1) sehr alt und 2) sehr beliebt gewesen sein, wenn sich zwei doch recht verschiedene Varianten ausbilden konnten. (Daß die beiden Formen ursprünglich nichts miteinander zu tun hatten, wird man kaum annehmen.)

b) Der Mythos hatte offenbar nicht immer bzw. nicht ausschließlich den Raub des <u>Dichter</u>met zum Inhalt.

Der Thorsmythos spricht dafür, daß auch die Germanen die idg. Geschichte vom Raub des Göttertrankes und Lebenswassers kannten : der Trank wird für die Götter geraubt wie im Indischen. Die Einbeziehung der Dichter als Empfänger der Gabe in den ursprünglich nur in Götterkreisen spielenden Mythos scheint doch eine Spätform zu sein.

c) Das heißt nicht, daß sich der Odinmythos aus dem Thorsmythos "entwickelt" hat, sondern daß, wie die indische Mythologie wahrscheinlich macht, wohl schon die Indogermanen beide Varianten des Mythos gekannt haben. Doch erst das Germanische zeigt die Verknüpfung mit verschiedenen Göttern, Thor und Odin, und die entsprechende Bedeutungsdifferenzierung : Der Rauschtrank als Fruchtbarkeits-, Kraft- und Lebensspender und als Ekstase- und Rauschmittel, welches zur Begeisterung Odins und der Dichter diente.

Diese zuletzt genannte Funktion des Rauschtranks, die als Ekstasemittel, das die Dichter erregt, soll Gegenstand des nächsten Kapitels sein.

G. RAUSCHTRANK, EKSTASE UND DICHTUNG.

Vorbemerkung :

Das diese Arbeit abschließende Kapitel umfaßt :

a) die Untersuchung des (mythischen) Rauschtranks im Hinblick auf seine Ekstase erzeugende und Inspiration fördernde Wirkung, welche besonders in Odins verschiedenen Akten der Weisheitsfindung relevant wird, wo Rauschtrank-Erwerb häufig gleich Wissens-Erwerb ist;

b) einen Überblick über das Phänomem der Ekstase selbst, besonders der durch Rauschmittel induzierten, sog. "toxischen" Ekstase, die schon zu allen Zeiten und bei allen Völkern mit Inspiration und schöpferischer Tätigkeit verbunden war und insofern die Dichtung "bedingte";

c) schließlich den Versuch einer Erklärung der germanischen Sonderstellung bezüglich des Raubmythos : denn nur die Germanen kannten den Raub des Dichtermets.

Da in diesem Kapitel der Akzent ganz auf dem Phänomen der Ekstase liegt, scheint es mir angebracht, eine mehr allgemein gehaltene Darstellung über Rausch und Ekstase dem speziellen Teil über Rauschtrank - Ekstase - Dichtung voranzustellen.

I. RAUSCH UND EKSTASE - ALLGEMEINE BETRACHTUNG.

1. Definition [277] und Begriff "Ekstase" [278].

"Die Möglichkeit des 'Außer-sich-seins' gehört zu den menschlichen Grunderfahrungen. So gleichen sich die ekstatischen Erscheinungsweisen früher und heute, hier und dort. Ihre begriffliche Einordnung aber ist zeit-, kultur- und standpunktabhängig" (SPOERRI 1968:1), d.h. jeder Mensch wird seine persönliche Einstellung zu diesem Phänomen in seine Definition "mitbringen"; der Theologe redet anders über Ekstase als der Mediziner oder der Psychologe, das zeigen so verschiedene Begriffe wie "Bewußtseinserweiterung", "Seelenerweiterung", "Verzückung", "Gottesfülle", "Besessenheit" etc., die alle versuchen, ein gleiches Phänomen zu umschreiben (vgl. SPOERRI 1968:9).

Ziehen wir die Wörterbücher zu Rate, so leitet sich "Ekstase"

von griech. ἔκστασις < ἐξ "aus" und στάσις "das Stehen, Stillstehen, Stand(ort), Stellung" (FRISK I 527 und II 777) her, meint also "ursprünglich eine Ortsveränderung, die Entfernung von einer Stelle" (SPOERRI l.c. 1). Die lat. Übersetzung *alienatio* f. bezeichnet die "Entfremdung", *alienatio mentis* den "Wahnsinn" (STOWASSER 1916:40). Entfremdung der äußeren Wirklichkeit, intensive Affekte, Bewußtseinsveränderung mit Erlöschen des Ich-Bewußtseins und das Übermächtigwerden eines Transzendenten-Numinosen sind die häufigsten Beschreibungen des ekstatischen Zustandes, die sich den allgemeinen wie fachtheologischen und -psychologischen Lexika entnehmen lassen" (SPOERRI l.c. 1 f.).

Ekstase läßt sich also ganz allgemein charakterisieren als ein paranormaler Zustand, in dem sich der Mensch auf einer anderen Bewußtseinsebene befindet, die "außerhalb" des normalen Wachbewußseins - von Umwelteinflüssen weitgehend abgeschirmt - liegt, und dadurch befähigt wird zu Erfahrungen, die "bei normalem Bewußtsein nicht zugänglich sind" (HAUER 1923:86). Diese "Erfahrungen" sind vielfacher Art, die Psychologie kennzeichnet sie als "Überwältigung durch ein Außerbewußtes", das aber heißt durch ein "Abgespaltetes", durch "Teilbereiche des Selbst" (SPOERRI 1968:3), die Religionswissenschaft spricht von "Besessenheit", oder aber von "Gottesfülle", Inspirationen, Visionen. In der Ekstase befindet sich der Mensch, um mit ELIADE zu sprechen, "*in illo tempore*" und "*in illo loco*" [279].

2. Ekstasetechniken - Ekstasemittel.

Offenbar hatten Menschen aller Zeiten und aller Völker das starke Bedürfnis über die sie umgebende Wirklichkeit hinauszugelangen; die Gründe dazu waren sicher sehr verschieden und reichten vom Wunsch, die drückenden Fesseln des Alltags wenigstens zeitweise abzustreifen, bis zum Verlangen, auf

höherer Bewußtseinsstufe mit dem Göttlichen zu kommunizieren. So verschieden wie die Gründe sind Mittel und Wege, sich in Ekstase zu versetzen. Ekstasen können sogar ganz spontan ausgelöst werden, durch ein überwältigendes Erlebnis, Schreck, Freude, Staunen, Ergriffensein (HEMPEL 1926:10 f.). Kein Mittel war dem Menschen zu teuer, kein Weg zu schwer, wenn es galt, den gewünschten Zustand zu erreichen.

a) Ekstasetechniken.

So wurde z.B. tagelanges Fasten [280] in der Einsamkeit [281] besonders bei Initiationen geübt und sollte dem Novizen die Schau geheimer Dinge ermöglichen. (Indianer Nordamerikas : LEUBA 1927:10; Magna-Mater-Kult : PEUCKERT 1951:468; Pythia : LEUBA l.c. 9).

Auch das Schwitzen [282] ist geeignet, den Körper und die Seele in einen ekstatischen Zustand zu versetzen, eine Praktik, die besonders von nordamerikanischen Indianern und den Eskimos geübt wurde, aber auch den Skythen (HERODOT IV), den Indern (*Dīkṣā*) [283] und den Germanen (Grm. s.u.22o f.) bekannt war.

Eine der wichtigsten Ekstasetechniken ist rhythmische Musik und Bewegung im orgiastischem Tanz [284], meist langsam beginnend, sich zu immer ausgelassenerer Wildheit steigernd (vgl. Ravels "Bolero"!) und den Tänzer völlig mit sich reißend. Als bekanntestes Beispiel wären hier die "tanzenden Derwische" zu nennen [285], auch die im Mittelalter mehrfach ausgebrochene Tanzwut (Veitstanz) gehört hierher.

Während diese"anstrengenden" Techniken wie Schwitzen, Fasten, rhythmische Bewegung den Menschen in einen Zustand körperlicher Erschöpfung versetzen und so eine "Entleerung" des Normalbewußtseins mit sich bringen, greifen meditative und hypnotische Praktiken wie Yoga, Askese, Zen, Hypnose und in neuerer Zeit Autogenes Training (AT) und Transzendentale Meditation (TM) von der anderen Seite her an : durch "passive Konzentration" und weitgehende Ruhestellung der körperlichen

Funktionen, Verlangsamung der Atmung, des Herzschlags, der Darmtätigkeit usw., wird das charakteristische "Umschalten" des Bewußtseins auf eine andere Ebene berwirkt [286].

b) Die "toxische Ekstase" (LEUNER) [287].

Einen "leichteren" Weg zur Ekstase bieten die zahlreichen Drogen und Gifte, derer sich der Mensch seit Urzeiten - oft in Kombination mit Ekstasetechniken - zu bedienen wußte (SCHMIDBAUER/VOM SCHEIDT 1971:157 ff.). Durch direktes Einwirken auf die Großhirnrinde verursachen sie eine Vielfalt von physischen und psychischen Veränderungen (vgl. ACKENHEIL 1968 ["Die Brücke" 35] 9-13) : Schwindelgefühl, Schläfrigkeit, Kältegefühl in den Extremitäten, Diarrhöen, Abnahme der Konzentrationsfähigkeit, verstärkte Empfindung der Sinnesorgane, Farbvisionen, Synästhesien, Halluzinationen, Gefühl der Leichtigkeit (Flugerlebnis!), Verlust des Realitätsbezugs und des Raum- und Zeitgefühls, Euphorien, schizophrenieartige Ich-Spaltung (vgl. "Seelenreise", "trip") sind die häufigsten. Zahlreiche Drogen sind Suchtgifte, d.h. mehrmalige Einnahme erzeugt physische Abhängigkeit, bei Absetzen der Droge treten typische Entzugserscheinungen auf [288].

Die psychoaktiven Stoffe lassen sich nach ihrer Wirkungsweise einteilen in :

1) Hypnotika : Stoffe, die eine beruhigende und euphorisierende Wirkung haben.
   - Opiate wie Opium, Morphium, Heroin [289].

2) Halluzinogene : Stoffe, die Sinnestäuschungen, Halluzinationen und psychotische Zustände hervorrufen.
   - Fliegenpilz (Amanita muscaria) [290],
   - Nachtschattengewächse (Solanazeen) [291] : Stechapfel (Datura), Bilsenkraut, Tollkirsche (Atropa belladonna), Alraun (Atropa mandragora), Schierling,
   - Hanfprodukte (Cannabis) [292] : Haschisch, Marihuana.

   - Teonanacatl "Fleisch Gottes" (Wirkstoff Psilocybin) [293],
   - Peyotl (Wirkstoff Mescalin) [294],
   - Caapi (= Arahuasca, Yage) [295],
   - LDS-25 [296].

3) Excitantia : Aufputschmittel [297].
   - Kaffee, Tee,
   - Tabak,
   - Betelnuß,
   - Kolanuß etc.

4) Alkoholika : (Durch Gärung, Brauen oder Destillation entstanden)[298].
   - Weine, Biere, Met, Pulque etc.

Von all diesen Rauschmitteln haben die Halluzinogene die stärkste bewußtseinsverändernde bzw. -erweiternde (psychedelische) Wirkung, führen aber nicht, wie vor allem die Opiate, zu physischer Abhängigkeit. Zu den schwächsten Drogen gehört der Alkohol, also auch der von den Germanen verehrte "Dichter"met.

3. Ekstase-Inhalt.

Das, was der Mensch in der Ekstase erlebt, ist von verschiedenen Komponenten abhängig :

a) Art des Mittels und Dosis.

In erster Linie von der Wahl des Mittels und der Dosis; z.B. erzeugt Alkohol einen völlig anderen Zustand als Opium oder Haschisch (dazu besonders GELPKE 1966:32 ff., 58 ff.); ein LSD-Erlebnis hat ein anderes Gesicht als z.B. eine Fliegenpilzvergiftung [299]. Wesentlich ist ferner die Dosis, z.B. führen 1-4 Fliegenpilze "zu Dösigkeit, Übelkeit, Schwindel" etc., 5-10 Pilze dagegen lösen "muskuläre Zuckungen, Verwirrtheit, Erregungszustände und lebhafte Halluzinationen aus" (SCHMIDBAUER/VOM SCHEIDT 1971:56).

b) Psyche des Menschen.

Wichtigste Komponente im Rauscherleben ist die Psyche des einzelnen Menschen. "Keine Droge vermag einem Menschen etwas zu geben, was nicht bereits latent in ihm vorhanden ist" (l.c. 160 / vgl. MASTERS/HOUSTON 1971:71 ff.). Schon BAUDELAIRE hat nachdrücklich darauf hingewiesen, daß man in der Droge "nichts anderes als die gesteigerte eigene Natur" finden werde. "Der Mensch hat träumen wollen, der Traum wird über den Menschen Herr werden; doch dieser Traum wird merkbar der Sohn seines Vaters sein" (BAUDELAIRE in REAVIS 1967:19 und 18). Nach Ernst JÜNGER sind die Drogen "Schlüssel ..., sie werden freilich nicht mehr erschließen, als unser Inneres verbirgt. Doch führen sie vielleicht in Tiefen, die sonst verriegelt sind" (aus "Heliopolis", zit. nach GELPKE 1966:148), d.h. ein unschöpferischer, phantasieloser Mensch wird auch in der Ekstase keine Inspirationen erhalten, ein unreligiöser keine "Gottesfülle" und unio mystica erleben.

c) Erwartungshaltung und Umgebung.

Der Rausch wird entscheidend "durch die Erwartungen geprägt, die der Berauschte in ihn setzt, und durch die Umwelt, in der er stattfindet" (SCHMIDBAUER/VOM SCHEIDT 1971:141), d.h. jemand, der sich vor einem Haschischrausch intensiv mit persischer Philosophie und Mystik beschäftigt hat, wird ihn anders erleben als der, der eine Haschischpfeife nur en passant probiert.

Die Waika-Indianer im brasilianischen Urwald pflegen sich mit dem halluzinogenen Schnupftabak Epéna in Trance zu versetzen, um mit ihren Geistern zu sprechen; "ein in der Missionsschule erzogener und getaufter Indio [geriet] ebenfalls durch Epéna in Trance. ... Er sah aber nicht die ...[Geister], sondern - die Engel seiner Missionare!" (SCHMIDBAUER 1971:57)

Hohe LSD-Dosen führen unter Alltagsbedingungen zu ausgeprägten Psychosen; wird jedoch das Erleben durch entsprechende Vorbereitung "in die gewünschten Bahnen gelenkt" (durch religiöse und mystische Schriften, angenehme Umgebung, vertraute Personen, Musik, Blumen), so "gelingt es erfahrenen Therapeuten bei 70-80% der Individuen, das kosmisch-mystische oder transzendente Erleben hervorzurufen" (LEUNER 1968:104 f. und ff. / vgl. GELPKE 1966:160 f. und 235 ff. / JOSUTTIS/LEUNER 1972).

d) Kultur.

Ein wesentlicher Faktor für die Form des Rauscherlebnisses ist die kulturelle Zugehörigkeit des betreffenden Menschen. In unserer abendländischen Zivilisation wird jede Droge - abgesehen vom Alkohol - verteufelt. Wer sich ihrer bedient, ist ein Geächteter, der Rausch gilt als Flucht vor der Realität. Ganz anders im orientalischen oder indianischen Kulturraum, wo Rausch und Ekstase in die Kultur integriert sind (oder waren), als wertvolle Hilfsmittel gelten, die für sie wahre Realität, den "Weg nach innen", zum Selbst und zu Gott finden (dazu bes. GELPKE 1966:50 und passim). Der Orientale oder der Indianer gelangt durch die Droge zu Erfahrungen, die dem zivilisationsmüden Jugendlichen, aber auch dem wißbegierigen Intellektuellen, der das gleiche Rauschmittel konsumiert, wahrscheinlich verschlossen bleiben (vgl. SCHMIDBAUER/VOM SCHEIDT 1971:161). GELPKE betont, daß der Typ des Drogenforschers, den z.B. E. JÜNGER in "Heliopolis" geschaffen hat - aber auch der Typ des jugendlichen Drogenkonsumenten "nur in einer Gesellschaft entstehen [kann], deren religiöses Weltbild zerbrochen ist, und in der daher auch das Wissen um den metaphysischen Stellenwert und den Symbolcharakter von Rausch und Berauschungsmitteln verloren ging" (1966:47).

4. "Natürliche" und "künstliche" Ekstase?

Interessante Aspekte bietet die von verschiedenen Forschern aufgeworfene Frage, ob denn die durch die Drogen herbeigeführte, jedem zugängliche Ekstase den gleichen "Wert" in religiöser, ethischer oder kultureller Sicht besitze wie die nur wenigen zugängliche durch physische oder meditative Techniken induzierte (vgl. LEUNER 1968:107).

Bezüglich schamanistischer Praktiken verneint dies ELIADE (1957:382 u.ö.; 1960:346 ff.) mit Nachdruck, die Verwendung von Narkotika sei bereits eine Degenerationserscheinung. Ganz anders WASSON, der gerade in der durch Drogen induzierten Ekstase "eine Wurzelform der Religionen überhaupt" sieht (LEUNER 1968:110) : Durch die zufällige Entdeckung des berauschenden Pilzes lernten die Indianer erst "das Wunder der Ehrfurcht im Angesicht Gottes kennen" (WASSON in REAVIS 1967:222).

GELPKE bemerkt dazu, daß die Frage, "wie ein Zustand innerer Erleuchtung erreicht wird", z.B. "für den orientalischen Mystiker durchaus zweitrangig" ist (1966:134); im übrigen bewirken alle "natürlichen" Methoden (Fasten, Schlafentzug, Exerzitien, Tanz etc.) "vom naturwissenschaftlichen und medizinischen Standpunkt aus gesehen - genau wie die Drogen gewisse biochemische Veränderungen in der physisch-psychischen Gesamtstruktur" (GELPKE 1966:143) [300]. Außerdem vermag keine Droge religiöse Gefühle zu vermitteln, wenn diese nicht schon vorher - zumindest latent - vorhanden waren (SCHMIDBAUER/VOM SCHEIDT 1971:160).

Zusammenfassend kann mit LEUNER (1968:111) gesagt werden, daß "die Form der Ekstase und die Höhe ihres Niveaus ... zweifellos ganz wesentlich bestimmt [wird] von dem Niveau der Person, die sie erfährt, von ihrer geistigen Durcharbeitung, von dem kulturellen und religiösen Stand und auch dem philosophischen Horizont, eingebettet in den jeweiligen Kulturkreis."

5. Der ekstatische Zustand.

Kehren wir zurück zum ekstatischen Zustand als solchem. Er wird, wie schon gesagt, bestimmt durch passive Konzentration, Einengung und Entleerung des Bewußtseins, d.h. durch eine andere, über dem Normalen liegende Bewußtseinsebene, die das Alltagsbewußtsein mehr oder weniger ausschaltet. Dadurch ergeben sich einige für die Ekstase typischen Phänomene :

a) weitgehende Anästhesie, Schmerzunempfindlichkeit. Berserker, die "kein Eisen beißt", Derwische und Yogis, die sich grausamste Verletzungen zufügen, gemarterte Indianer und christliche Märtyrer bieten Beispiele [301].

b) Dieser Unempfindlichkeit für die Außenwelt entspricht eine gesteigerte Empfindung für alle von innen kommenden Reize, d.h. in das veränderte Bewußtsein dringen sonst unbewußte Inhalte : Visionen, Träume, Phantasiebilder, seelische Archetypen, Inspirationen, Transzendentes, "existentielles" Wissen ("zu dem auch das 'sakrale' oder 'esoterische' Wissen gehört", und das sich wesentlich vom "intellektuellen" Wissen unterscheidet; GELPKE 1966:117). Auch das Besessensein von Geistern, bzw. auf der anderen Seite die "Gottesfülle" (VAN DER LEEUW) des Propheten gehört hierher.

c) Dieser ekstatische Zustand ist häufig mit einer Ich-Spaltung verbunden, der "Lösung des Seelisch-Geistigen vom Physischen" (SPOERRI 1968:2); diese Loslösung der Seele finden wir in der Seelenreise des Schamanen, dessen Körper leblos daliegt (Odin in Ys. 7), im LSD-"trip", im Flugerlebnis der Hexen, des langhaarigen Muni im RV-Lied 10, 136; auch Odin, der nach dem Genuß von Odroerir dem Hnitbjørg entfliegt, ist vielleicht hierherzuzählen.

d) Der Ich-Spaltung entspricht andererseits die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung : d.h. das Ich identifiziert sich mit dem Gegenüber, wird selbst Farbe, Pflanze, Tier, Gott und das All.

Dieser eigenartige Zustand, in dem eine völlig neue, als höher empfundene Realität erfahren wird, mußte dem archaischen Menschen als etwas Göttliches erscheinen; so wurde bei den Azteken ein im Rausch begangenes Verbrechen nicht geahndet, da im Rausch eine höhere Macht wirksam geglaubt wurde. Was lag näher, als die Droge oder den Trank, dem eine solche Macht innewohnte, selbst für heilig und göttlich zu halten, sie zu deifizieren und als heiliges Sakrament zu genießen? Bestes Beispiel ist der heilige Pilz der mexikanischen Indianer, den die Azteken Teonanacatl "Gottes Fleisch" nannten und den noch ihre heutigen Nachkommen voll Ehrfurcht anbeten und nur rituell genießen (WASSON in REAVIS 1967:217). Der Kaktus Peyotl gilt den ca. 250 000 Angehörigen der Native American Church als "Symbol oder ... Repräsentant des Geistes oder Gottes", man steht in "persönlicher Kommunikation" mit ihm, bekennt ihm seine Schuld und glaubt, daß er gerecht straft; sein Genuß ist ein Sakrament, er wird "als Hostie gereicht" (LEUNER 1968:98). Auch der indische Soma und der germanische Kvasir waren solche vergöttlichten Rauschmittel.

6. Funktionen der Ekstase.

a) Religiöse Funktion.

Die religiöse Funktion der Ekstase im Kult besteht einmal in der "Öffnung" der Seele des Menschen für die Aufnahme des Heiligen, des Göttlichen. Der Zustand "*in illo tempore*", wo Mensch und Gott noch ungehindert verkehrten, wird wieder hergestellt (Vgl. ELIADE 1957:446).

Dieser "Öffnung" entspricht eine "Bindung", die Vereinigung sowohl mit dem Göttlichen als auch mit den übrigen Festteilnehmern. Dadurch ergibt sich die Festigung der Gemeinschaft mit Gott (oder den Göttern) als auch der Mitglieder der Kulturgemeinschaft untereinander. "In diesem Zustand", schreibt RAFFALT, "gewinnt ... der Mensch nicht nur eine Ahnung, er

genießt eine konkrete Erfahrung der Übernatur, und damit der eigenen Unsterblichkeit. In der Ekstase wird der Glaube abgelöst durch Gewißheit" (zit. bei SCHMIDBAUER 1971:59).

b) Psychische Funktion.

Durch die zeitweise Ausschaltung der Kontrollmechanismen, durch Regression und Abreaktion aufgestauter Affekte, durch Er-Leben unbewußter Inhalte und Identifikation (mit dem Schutzgeist, dem Göttlichen, einem Archetypus) wird in der Ekstase eine Katharsis, eine Reinigung bewirkt (dazu bes. SCHMIDBAUER 1971:49 ff.).

c) Künstlerische Funktion.

Für uns wesentlich ist die künstlerische Funktion der Ekstase. Techniken und Drogen, die zu einer Bewußtseins-Erweiterung führen, erweitern auch die Möglichkeiten des Künstlers, indem sie ihm eine neue, sonst nicht geöffnete Welt aufschließen. Ohne den psychischen Ausnahmezustand der Ekstase ist eine echte künstlerische Eingebung nicht denkbar; die Ekstase dient gewissermaßen als Medium zum Empfangen der Inspiration, die Seele öffnet sich für Gott und seine Eingebungen.

In ihrem sehr aufschlußreichen Buch über "Psychedelische Kunst" untersuchten MASTERS und HOUSTON die Psychodrogen als für die westliche Gesellschaft "neue Quelle der Inspiration" (1971:1), deren Gebrauch das Schaffen mehrerer bildender Künstler nachhaltig verändert oder gar erst initiiert hat. Auch diese Forscher betonen : "Der kreative Prozeß selbst schließt eine veränderte Bewußtheit und psychodynamische Prozesse außerhalb des Normalen ein, die gewissen Erscheinungsformen der psychedelischen Kunst mehr oder weniger ähneln" (7).

Inspiration und künstlerische Schöpfung konnten schon immer mit Rausch und Ekstase verbunden sein, so sehr, daß der

Kunststil ganzer Kulturen von den charakteristischen Zügen bestimmter Drogen geprägt erscheint; so stellte der englische Anthropologe Geoffrey GORER 1936 fest : "Die Drogen waren vor allen Dingen in Angkor sehr wesentlich, denn ich bin ziemlich sicher, daß die Leute von Khmer ... eine opiumgetränkte Gemeinschaft waren. ... Opium ist für das Verstehen ihrer Kunst unbedingt notwendig." Ähnlich bezeichnete er die aztekische Kunst als "meskalin-geprägt" (zit. in REAVIS 1967: 213). Auch die islamische Kunst, besonders die Erzählkunst, ist, wie schon MICHAUX feststellte und GELPKE anhand eigener Untersuchungen bestätigt fand, "'offensichtlich aus Haschisch-Visionen hervorgegangen'" (GELPKE 1966:88 und ff.).

7. Zusammenfassung.

Rausch und Ekstase waren, ob durch schwierige Techniken, durch wild-rhythmischen Tanz oder durch Drogen induziert, bei zahlreichen frühen Hochkultur- wie bei fast allen Naturvölkern feste in Kultur und Gesellschaft integrierte Werte, die oft genug stilbildend auf die künstlerischen Schöpfungen gewirkt haben. Die psychischen Ausnahmezustände dienten den Menschen zur Erlangung einer höheren Realität, zum Erfahren mystischen Wissens, zur Begegnung mit dem Numinosen.

Der moderne Mensch ist in dieser Hinsicht bescheiden geworden. Unsere vom Fortschritts- und Leistungsgedanken geprägte, Phantasie und Religion wenig schätzende Zivilisation hat für diese Dinge weder Zeit, noch Platz, noch Verständnis. Rausch und Ekstase sind gefährlicher Sand im Getriebe der Wohlstandsgesellschaft (dazu sehr engagiert GELPKE 1966 pass.).

Es kann dagegen kein Zweifel bestehen, daß die germanische Kultur mit ihrer Vielzahl von Mythen über den heiligen Rauschtrank, ihrer Hochschätzung von Met und anderen Rauschtränken, ihren ekstatischen Praktiken und der Verehrung des Gottes Odin,

dessen Wesen - wie der Name schon sagt - zutiefst von diesem *óðr* geprägt war, zu jenen Kulturen gehört hat, die Rausch und Ekstase für einen echten Wert im Leben des Menschen erachteten.

II. ODIN ALS EKSTASEGOTT.

1. *Óðinn* und *óð- (h)rœrir*, Etymologie.

a) Westidg. Gruppe.

Die Etymologie des Gottnamens *Óðinn* und *Wōdan* und der damit verwandten Wortgruppe ist heute weitgehend geklärt [302] und weist Odin als Gott von vorwiegend geistig-ekstatischen Qualitäten aus [303].

An. *Óðinn* < germ. **Wōðanaz*, vgl.
aschw. *Oþin*, *Oþan*, *Oþun*,
ae. *Wœden*, as. *Wōdin*, *Wōden* < germ. **Wōðinaz*,
ags. *Wōden*,
ahd. *Wuotan*,
mhd. *Wutan*,
ndd. *Wōd*, *Wōde* "Bezeichnung des Wilden Jägers".

Daneben steht im An. der Göttername *Óðr* < **Wōðaz* oder **Wōðuz*, idg. **u̯ōtos* resp. **u̯ōtus*, (germ. **Wōþu-*), ein alter *u*-Stamm (neben idg. -*o*-Stamm?), dessen Verhältnis zu *Óðinn* ähnlich betrachtet werden muß wie das *Ullr* zu *Ullinn*.

Wahrscheinlich ist *Óðinn* eine mit n-Suffix gebildete Ableitung zu dem älteren *Óðr* [304].

Die nächsten Verwandten sind

an. *óðr* m. "Erregtheit, Dichtkunst, Dichtung, Intellekt, poetisches Genie" (< germ. **wōþu*, vgl. run. *woþuriþ-*; *Óðrœrir* m. "der den Geist zur Ekstase bewegt" < *óð-(h)rœrer*, *óðr* adj. "wütend, rasend, schrecklich". Auch der Geisteskranke wird im An. mit *óðr* bezeichnet, SUDHOFF in HOOPS II 1913:143).

nisl. *ódur* "Anfall von Raserei",

nnorw. *ōd* "dass."

ags. ae. *wōð* f. "Wut, (Gesangs-)Stimme, Rede, Lärm", *wōðbora* "Dichter, Redner, Prophet" (eig. Wutträger), *wōðcraeft* "Dichtkunst", *wōðgifu* "Sangesgabe", *wōðsang* "Gesang" (vgl. WERLICH 1967 [ZfdPh 86] 352 f.).

got. *woþs* adj. bezeichnet griech. δαιμονισθείς und δαιμονιζόμενος "wütend, besessen" (Mark. 5, 18 und 15),

ahd. *wuoten* "wüten, rasen", *wuot* "Wut", adj. "wütend" übersetzt lat. *freneticus, furiosus, lymphaticus*; *wuoto* "Wüterich", vgl. die TATIANstelle *"er habet diuual inti vvuotit"* übersetzt lat. *demonium habet et insanit* (DE VRIES 1931 [FFC 94] 30 f. / vgl. DE VRIES WB 1961:416).

DE VRIES (ib.) weist darauf hin, daß die ahd., an. und got. Begriffe weniger das gewalttätige Moment der blinden Wut bezeichnen, als vielmehr das Dämonische, das Besessensein von geistigen Mächten, das auch für die germanische Auffassung des Dichters charakteristisch ist.

Zur gleichen Sippe gehören in den übrigen idg. Sprachen u.a.

gall. Plur. οὐάτεις (STRABO IV c. 197) "Dichter", Seher" 305),

air. *fáith* "Prophet, Dichter",

cymr. *gwawd* "Preisgedicht",

lat. *vātes* "Wahrsager, Seher, Dichter, Sänger".

Sämtliche Ausdrücke der zu *óðr* gehörigen Sippe bezeichnen also geistige Phänomene; das geht von der Besessenheit des Wahnsinnigen (früher eine "heilige" Krankheit!) bis zur göttlichen Inspiration des Sehers und Dichters. Die Übertragungen auf metereologisches Gebiet - "das Wüten des Sturmes" etc. - sind sekundär (HÖFLER 1974:140).

b) Ostidg. Gruppe.

Zur gleichen idg. Wortfamilie gehören auch, wie THIEME 1954 gezeigt hat, zahlreiche RV-Belege, die die "Vermittlung geistiger Kräfte" (l.c. 657) durch Anfachen, "Einblasen" (inspirare) - dies nämlich ist das allen zu Grunde liegende gemeinsame sprachliche Element - bezeichnen : zu ind. *api-vat* gehören

z.B. RV 10, 20, 1 a *ápivātaya mánaḥ* "Gib einen Gedanken ein" (657), Agni und die Maruts blasen gute Gedanken ein (10, 20. 1 / 1, 165, 13), von Soma heißt es in 10, 25, 1 : "Blase uns glückhaftes Denken ... zu" (658); das gleiche gilt natürlich im Avesta von Haoma, Y. 9:25 "Du bläst an (inspirierst) viel der rechtgeredeten Worte" (660) : "... *apivatahe* ...".

c) Die Wurzel "*vat-*" (THIEME 1954).

THIEME machte es 1954 in seinem Aufsatz "Die Wurzel *vat*" wahrscheinlich, daß sowohl die west- als auch die ostidg. Wortgruppe auf die "Wurzelstämme von **vet, vot, vat* 'blasen'" (663) zurückgehen und rekonstruierte aus einer Fülle von west- und ostidg. Zeugnissen "folgende nominale Wurzelstämme" (663) :

"1. idg. **vet-, vot-, vat-* f. "Blasen" (= "Geblasenwerden").
2. idg. **vōt-, vāt-* f. "[An] Blasung, Inspiration".
3. idg. **vōt-, vāt-* "blasend" und "[an] geblasen (= inspiriert), angefacht (= wütend)".
4. idg. **ut-* "blasend"."

Diese Zusammenstellungen THIEMEs sind von eminenter Wichtigkeit für das Bild, das wir uns von jener frühen Kultur machen, denn sie deuten darauf, daß "nicht nur im Lateinischen, Keltischen und Germanischen ... sich die Vorstellung der 'Inspiration' ausgedrückt findet mit dem alten idg. Verb **vat-* 'blasen', sondern auch im RV und Avesta. Also ist die Auf-

fassung, daß dem Dichter seine Geisteskraft oder auch seine Gedanken, insbesondere die Wahrheit, die er verkündet ..., von der Gottheit 'angeblasen, angefacht' oder 'eingeblasen, inspiriert' werden, schon indogermanisch" (THIEME 1954:665). Das aber heißt, wir stehen hier - wie dies dann Rüdiger SCHMITT 1967 durch zahlreiche weitere Beispiele bestätigt hat, "einer Tatsache ... gemeinindogermanischer Zivilisation gegenüber" (THIEME l.c. 665).

2. "Wodan id est furor".

Mit seinem berühmt gewordenen Wort "*Wodan id est furor*" charakterisiert ADAM VON BREMEN (IV, 26) den germanischen Kriegsgott Odin; furor, Wut, Ekstase - das ist in der Tat das, was Odin von allen anderen Göttern des germanischen Pantheons unterscheidet. Sehr verschiedene Formen der Ekstase - von der Seelenreise des Schamanen bis zur rasenden Kampfwut[306] - werden von ihm und seinen Mannen beherrscht. In der altgermanischen Literatur mangelt es nicht an Beispielen :

Zunächst sei die Ys. 7 genannt, wo von Odins "Zauberkünsten" diese an erster Stelle steht (Ys. 7 = IF 26:18, Ü: Thule 14:32) :

> *Óðinn skipti hǫmum. Lá þa búkrinn sem sofinn eða dauðr, en hann var þá fugl eða dýr, fiskr eða ormr ok fór á einni svipstund á fjarlæg lǫnd at sínum ørendum eða annara manna.*

Ü: "Wollte Odin seine Gestalt wechseln, dann lag sein Körper wie schlafend oder tot da, er selbst aber war ein Vogel oder wildes Tier, ein Fisch oder eine Schlange. Er konnte in einem Augenblick in ferne Länder fahren in seinen oder anderer Angelegenheiten."

Dieses typische Beispiel einer "Seelenreise" zeigt uns eine Odinsgestalt von schamanistischem Gepräge[307].

Denselben Sachverhalt, die Trennung von Körper und Seele, schildert die Hrólfssaga Kráka c. 33 (Ü: Thule 21:300 ff.),

wo Bǫðvar Bjarki als reißender Bär im Heer des Königs kämpft, sein *alter ego* aber in tranceähnlichem Zustand bewegungslos in der Halle liegt. Als er von Hjalti aufgeweckt wird, verschwindet der Bär aus dem Schlachtgetümmel. Beachtenswert ist hier, daß der Schlacht und Bǫðvars Verwandlung ein kräftiges Trinkgelage vorausging - der Rauschtrank könnte hier also als Stimulans angesehen worden sein.

Die Ekstatiker, deren Seelen nicht mehr in den Körper zurückkehren konnten, verfallen nach einer zumindest einmal aufgezeichneten Sage dem Wilden Jäger, also Wodan-Odin. In seiner schwäbischen Chronik aus dem Jahre 1544 berichtete CRUSIUS vom

> *exercitum furiosum, in quo essent ... omnes pugna caesi, omnes ecstatici in quorum corpora animae, quae evolassent, non redissent ...*.

(nach UHLAND VII 1868:606 / vgl. HÖFLER 1934:240).

Der Gestaltwechsel und das Aussenden der vom Körper befreiten Seele gehören zu den Mitteln, mit denen Odin sich höchste Macht und geheimstes Wissen verschafft (vgl. F. STRÖM 1954: 51 ff.). Die beiden Raben Hugin und Munin ("Gedanke" und "Erinnerung", vgl. DE VRIES WB 1961:265 und 395), die durch die Welt fliegen und ihrem Herrn alles Erkundete erzählen, entstammen vielleicht ursprünglich einem Symbol für die vom Körper getrennte Psyche des Gottes, die auf ihrer "Reise" die Geheimnisse der Welt ausforscht (vgl. DE VRIES II 63, ob ihre Zweizahl diese Deutung widerlegt, stehe dahin; vielleicht sind sie eher den schamanistischen "Hilfsgeistern" [s.o. 107] zu vergleichen?).

Dieses Vermögen Odins, seine Seele zum Wissenserwerb auszusenden, schrieb man auch altgermanischen Sehern zu. So erzählt die Orkneyinga saga c. 36 (im folgenden nach F. STRÖM 1947:52 ff. bes. 53) vom Jarl Håkon Pålson, der auf einer Reise nach Schweden einen solchen Seher besucht und ihn bittet,

ihm die Zukunft zu sagen. Der Weise (*vísindamaðr*) bittet ihn, nach drei Tagen wiederzukommen. - Als der Jarl nach dieser Frist wieder erscheint, trifft er ihn in einem seltsamen Zustand an : schwer atmend streicht er sich mit der Hand über die Stirn, man sieht, daß er lange abwesend war und gerade erst wieder zu seinem normalen Ich zurückgefunden hat. Mühsam sei es gewesen, des Jarls Zukunft zu erfahren : "Des Sehers mitgenommener Zustand zeugt von den physischen und psychischen Anstrengungen, die mit seinen Nachforschungen verbunden waren" (nach STRÖM 1947:53).

Dieselben Symptome zeigen sich nach jeder echten Trance und Ekstase, ganz gleich, ob sie mit physischem Außer-sich-sein (Berserker!) einhergeht oder ob es sich ausschließlich um seelische Aktivitäten handelt(z.B. Seher in der Orkneyinga saga).

Durch seine Fähigkeit zur Ekstase erwirbt Odin also prophetische und magische Kräfte in höchstem Ausmaß. Doch er vermag nicht nur den Verlauf künftiger Ereignisse und Schicksale der Menschen vorauszusagen, sondern er kann selbst verändernd in diese eingreifen, den Menschen Krankheit, Unheil und Tod bescheren, ihnen Verstand und Kraft nehmen und auf andere übertragen : Ys. 7 = IF 26:19, Ü: Thule 14:32 f.

> *Óðinn kunni þá íþrótt, svá at mestr máttr fylgði, ok framði sjálfr, er seiðr heitir, en af því mátti hann vita ørlǫg manna ok óorðna hluti, svá ok at gera mǫnnum bana eða óhamingju eða vanheilendi, svá ok at taka frá mǫnnum vit eða afl ok gefa ǫðrum.*

Ü: "Odin war in einer Kunst erfahren, die die größte Macht verlieh - man nennt sie Zauberkunst - und übte diese selbst aus. Sie befähigte ihn, das Schicksal der Menschen und noch nicht eingetretene Ereignisse vorauszusagen, ja auch den Menschen Tod, Unheil oder Krankheit zu bescheren. Endlich vermochte er durch sie jemand seinen Verstand und seine Kraft zu nehmen und diese einem anderen zu verleihen."

Die vollkommene Beherrschung der eigenen Psyche verleiht Odin Macht über andere Menschen : Seinen suggestiven Kräften ist es wohl zuzuschreiben,

"daß er in der Schlacht seine Feinde blind oder taub machen konnte oder von Schrecken wie gelähmt, und ihre Waffen schnitten dann nicht mehr als Ruten."

> *Óðinn kunni svá gera, at í orrostu urðu óvinir hans blindir eða daufir eða óttafullir, en vápn þeira bitu eigi heldr en vendir.*

(Ys. 6 = IF 26:17, Ü: Thule 14:32) [308].

Odins Macht ist rein psychischer Natur, deswegen erscheint sie so unheimlich und dämonisch.

Eine ganz anders geartete Form der Ekstase, die kämpferische Begeisterung, die bis aufs höchste gesteigerte Kampfwut, läßt sich bei germanischen Kriegerverbänden, die ja an Odin gebunden sind, beobachten. Ihr gefürchteter"*furor teutonicus*" gleicht nach römischen Beobachtern dem Wüten wilder Tiere. So schreibt AMMIANUS MARCELLINUS über germanische Kämpfer (zit. bei WIDENGREN 1969b:46 A 3) :

XVI 12, 36 *Germani ... frendentes immania, eorumque solitum saevientium, comae fluentes horrebant, et elucebant quidam ex oculis furor ;*

XXXI 13, 10 ... *furore ex oculis lucente barbari ...*

XXXI 15, 2 *Luce vero coeptante victores, ut bestiae sanguinis inritamento atrocius efferatae.*

XXXI 7, 9 ... *ut rapidas feras.*

Die gleiche Wildheit gilt als Charakteristikum der Berserker (dazu s.o. 21 ff.). Da heißt es über Odin als Kriegsherr in Ys. 6 (= IF 26:17, Ü: Thule 14:32) :

> *en hans menn fóru brynjulausir ok váru galnir sem hundar eða vargar, bitu í skjǫldu sína, váru sterkir sem birnir eða griðungar. Þeir drápu mannfólkit, en hvártki eldr né járn orti á þá. Þat er kallaðr berserksgangr.*

Ü: "Aber seine eigenen Mannen gingen ohne Brünnen, und sie waren wild wie Hunde oder Wölfe. Sie bissen in ihre Schilde und waren stark wie Bären oder Stiere. Sie erschlugen das Menschenvolk, und weder Feuer noch Stahl konnte ihnen etwas anhaben. Man nannte dies 'Berserkergang'." (vgl. DUMÉZIL 1940:115)

(Über diese beiden so verschiedenen Formen der Ekstase im Wodankult vgl. jetzt HÖFLER 1974 passim.)

3. Vergleich mit ostindogermanischen Gottheiten.

a) Iran : Vāyu und aēšma.

In welchem Verhältnis stehen nun die indischen Gottheiten *Vāyu* und *Vāta*, bzw. der bedeutende iranische Vāyu, deren Namen doch wohl alle von der gleichen Wurzel **vā-* gebildet sind, zum germanischen *Óðinn*, bzw. *Óðr*?

Heinrich ZIMMER d. Ä. vermutete 1876 (ZfdA 18) erstmals eine Urverwandtschaft zwischen diesen Göttern; sein Ansatz, den man später ohne zwingende Gründe ablehnte, wurde erst 1954 von THIEME in dem oben erwähnten Aufsatz wieder aufgenommen, von F.R. SCHRÖDER 1967 (GRM 48) befürwortet und von HÖFLER 1971 erneut diskutiert (vgl. MAYRHOFER WB III 1968:184 f.).

Ein gewichtiges Argument für die Annahme einer in idg. Zeit zurückgehenden Verwandtschaft dieser Gottheiten scheint mir die strukturelle Ähnlichkeit der an Odin einerseits, an Vāyu andererseits geknüpften mythologischen Vorstellungen und kultisch-sozialen Institutionen zu sein. In einer in Vorbereitung befindlichen Arbeit meines Lehrers Prof. HÖFLER, in deren Manuskript er mir freundlicherweise Einblick gewährt hat, stellt er die für beide Götter typische, sich gleichende, aber gerade nicht ohne weiteres naheliegende "Funktionensynthese" zusammen :

a) Vāyu ist nach WIKANDER 1941 Himmelsgott, Hochgott, Königsgott, Kriegergott, Seelenführer, Todesgott.

Odin aber gilt ebenfalls als Kriegergott, Königsgott, Seelenführer, Todesgott, Hochgott, Himmelsgott.

b) Charakteristisch für Vāyu ist das ambivalente Auftreten als "guter" und "böser" Vai [309], als "guter Vai" ist er u.a. Befehlshaber der himmlischen Krieger, als "böser Vai" zerstört er das Leben der Menschen (WIDENGREN 1938:198), ist also Totengott.

Beide Funktionen finden sich wieder bei Odin; "man [darf] wohl annehmen", meint HÖFLER, "daß hier eine Spaltung des Gottes in einen guten und einen bösen vorliegt, während bei Wodan die Ambivalenz des segenspendenden, siegverleihenden Gottes, der aber gleichzeitig auch furchtbar ist und ein Tremendum ausstrahlt, noch in polarer Spannung zur Einheit zusammengehalten ist."

Aufs engste mit dem iranischen Vāyu-Kult verbunden ist der Begriff der *aēšma*, der die "Raserei, Ekstase", speziell in Bezug auf die kriegerischen Jungmannschaften bezeichnet; *aēšma* ist ein "typisches Kennwort der Mitglieder eines Männerbundes" und meint "ihr ungestümes, wildes Auftreten" (WIDENGREN 1965:65) - *aēšma* entspricht also dem "*furor teutonicus*" der geschwärzten Harierscharen, dem *óðr* der Odinsberserker. Sowohl Odin als auch Vāyu sind aber die von diesen Männerbünden verehrten Götter.

Die zu *aēšma* gehörigen Verba sind

airan. *išа-, išya-, aešāya*	}	"forteilen, herstürmen, in
aind. *iṣa-, iṣaya-, iṣaya*		Bewegung setzen".

Als Nominalbildung erscheint außer aēšma nur aind. *iṣmin-*, und zwar viermal im RV "deutlich [als] ein charakteristisches Beiwort der Marut's, das ...ihr ungestümes, wildes Auftreten kennzeichnet" (WIKANDER 1938:59). Schon Leopold VON SCHRÖDER wies nach, daß diese wilde Gefolgschaft Indras ein mythisches Abbild eines indischen Jungkriegerverbandes war (WIKANDER l.c. 67). Dieses Verhältnis legt die Vermutung nahe, daß Indra hier vielleicht Funktionen des indischen Vāyu, der ja gegenüber seinem iranischen Namensvetter so merkwürdig blaß erscheint, übernommen hat [310].

Auch "der ganze Mythenkomplex Rudra-Rudra's-Marut's [läßt] sich ungesucht als ein organisch zusammenhängendes Ganzes erklären, ... wenn man ihn als den mythologischen Niederschlag des Kultes des arischen Männerbundes fasst" (WIKANDER l.c. 67 vgl. ff.).

Eng verknüpft mit der iranischen Jungmannschaft war der orgiastische, mit blutigen Stieropfern verbundene Haomakult. Auch das hat (soweit es die Trinkzeremonie angeht), seine Parallele im Germanischen, wo z.B. die Einherjar - mythologisches Abbild der Odin geweihten Kriegerschaft - die Zeit (bis zum Ragnarök) mit Kämpfen und Mettrinken hinbringen.

Die auffallende Strukturähnlichkeit der germanischen und iranischen Männerbünde bildete zuletzt Gegenstand einer ausführlichen Gegenüberstellung in WIDENGRENs Buch über den "Feudalismus im alten Iran" (1969b:45-63). Besonders bemerkenswert ist wohl in diesem Zusammenhang, daß diese kultischen Jungkriegerverbände sowohl bei den Germanen als auch im Iran die Keimzellen zukünftiger Staaten bildeten. WIDENGREN schreibt über seine Forschungen (l.c. 33) : "Die autonomen Wurzeln des iranischen Feudalismus sind also in den kultischen Kriegerbünden zu suchen." Fürs Germanische wies besonders HÖFLER auf denselben Sachverhalt hin (vgl. etwa 1936 in ZfdA 73:114 f. / vgl. auch 1974:136 f., 141 f.).

b) Indien : Vāta, Vāyu, Rudra.

Darüber hinaus lassen sich weitere wesentliche Gemeinsamkeiten zwischen den indischen Gottheiten Vāta, Vāyu, Rudra und dem germanischen Wōdan feststellen.

Im RV-Lied 10, 136 stehen sie alle drei in enger Verbindung mit dem Muni, dem langhaarigen Ekstatiker : Vāyu verhilft ihm, seinem Freund, mittels eines Rauschtranks zur Ekstase; Rudra teilt mit seinem Schützling, der ihm auch äußerlich gleicht, diesen Giftbecher (- dabei handelt es sich gewiß um eine

Droge, wahrscheinlich um ein Hanfprodukt 311) -); und Vāta reitet auf dem so in Verzückung Geratenen als Roß durch die Lüfte.

Vāyu hat, wie Odin, enge Beziehung zu Rauschtrank und Ekstase. Im Opfer kommt ihm die erste Somaspende zu (GONDA 1960:51 / vgl. GELDNER IV 136 f.). In anderen RV-Gesängen erscheint er als Gedankenerwecker (9, 88, 3 / vgl. 5, 26, 23) und als Begeisterer der Sänger (1, 122, 3 / vgl. GELDNER I 168 A 3a).

Rudra (= "der Schreckliche, Grausige"), der gemeinsam mit dem Muni das Gift aus dem Becher trinkt, ist eine besonders rätselhafte Gestalt des indischen Pantheons. Mit dem hinduistischen *Śiva* (= "der Freundliche, Sanfte, Milde") identifiziert, ist er zugleich wohltätiger, gütiger, segensvoller Heilbringer, als auch grausamer Zerstörer, unheimlicher Seuchen- und Todbringer (vgl. GONDA 1960:86 / LOMMEL 1935:147). Nach R. OTTO (1932:51) bilden diese beiden Aspekte "die Abkehr- und Zukehrseite" des numens, eine Ambivalenz, die auch für Odin typisch ist. Er ist der Gott der wilden Ekstase (ARBMAN 1922:301) und weist als nächtlich umherschweifender Totengott mit seinem dämonischen Gefolge - den Rudra's bzw. den Marut's - zweifellos Ähnlichkeiten mit Odin und seinem Wilden Heer auf (ARBMAN l.c. 310).

Der Streit um diesen Gott ruhte nicht, seit Leopold VON SCHRÖDER (1895:233-252) ihn und den germanischen Wodan auf den gleichen Göttertypus zurückgeführt hatte(vgl. L. VON SCHRÖDER 1909:19). Auch ARBMAN fand in seinem Rudrabuch (1922:310 ff.), Odin und Rudra seien "nahe verwandte Gestalten" - die Frage nach der gemeinsamen idg. Abstammung blieb jedoch offen.

Rudolf OTTO freilich stellte 1932 eine solche Reihe von gemeinsamen Wesenszügen fest (58-63), daß er nicht umhin konnte, die Gleichung auszusprechen : "Der arische Rudra ist der germanische Wuotan" (1932, Inhaltsverzeichnis / vgl. DE VRIES 1933 [TNTL 52] 187 f. / HAUER 1940:155 f.).

H. LOMMEL (1935:147) wandte sich scharf gegen diese Ansicht. Er hielt Rudra vielmehr für einen Gott der drawidischen Urbevölkerung Indiens (wie ihm bildliche und figürliche Darstellungen der Mohenjo-Daro-Kultur, um 2500 v. Ch., zu beweisen schienen). Gerade der ekstatische Charakter Rudras ("in dessen Dienst seine Verehrer sich selbst grauenhafte Abtötungen auferlegen, um sich in ekstatische Wunderzustände zu versetzen ...", 147) diente ihm als ein Beweiskriterium für die Weltverschiedenheit beider Götter : Rudra ist "unarisch" (154). - LOMMEL hat hier zweifellos ganz wesentliche Züge des germanischen Ekstasegottes und Totenführers Odin verkannt (der ja auch von Bernahrd KUMMER 1927 und anderen als "artfremd" und "ungermanisch" bezeichnet worden war, dazu HÖFLER 1934: 335 ff. A 169).

1938 nahm WIKANDER wiederum OTTOs These auf, Rudra entspreche dem germanischen Wodan. (Dazu den in Vorbereitung befindlichen Aufsatz HÖFLERs.)

III. RAUSCHTRANK - EKSTASE - DICHTUNG.

1. Rauschtrank - Ekstase - Seelenreise.

Die Ekstase, ob nun durch physische oder psychische Techniken oder durch Drogen ausgelöst, hatte in Primitiv- wie in Hochkulturen erhöhte religiöse Bedeutung, da sie zu religiösen Grunderfahrungen befähigt, die dem reinen Intellekt verschlossen bleiben : zur Schau Gottes, zur *unio mystica* oder zum Erfahren höherer und numinoser Weisheit (vgl. THURNWALD 1927:35 / HEMPEL 1926:7 ff.). Sehr schöne Beispiele bietet hier die iranische Überlieferung an.

a) Iran : Vištāspa 312).

Die für den Schamanismus typische Praktik der Seelenreise, die wir auch im Germanischen fanden, läßt sich ebenfalls für die altiranische Religion nachweisen. Und zwar hatte hier der ekstatische Hanfrausch seine größte Bedeutung, "was durch die ungeheuer grosse Verbreitung des Terminus für Hanf, *bangha* ..., mir. *bang* oder *mang*, bestätigt wird" (66 / vgl. ELIADE 1957: 377, 381).

Im Dēnkart finden wir die Erzählung vom Kavi 313) Vištāspa, Zarathustras Beschützer, dem der Götterbote Nērōksang einen Becher voll *hōm ut mang* 314) "Haoma und Hanf" reicht, worauf Vištāspa das Bewußtsein verliert und seine Seele nach Garōdmān, dem Paradies, fährt (67). Es heißt, daß "Nērōksang ausgesandt wurde, um Vishtāspa 'das Auge der Seele mit dem Schauen oben in die Existenzformen der himmlischen Wesen trinken zu lassen, den erleuchtenden Trunk, dank welchem Vishtāsp den grossen Glücksglanz und das Mysterium schaute'" (68). Dieses "Auge der Seele" bedeutet, wie aus anderen Dēnkart-Stellen hervorgeht, das "innere", das "visionäre" oder "ekstatische" Schauen (68) 315). Zarathustra selbst sagt von Vištāspa (in Y. 51:16), er habe "auf den Wegen Vohu Manahs die *Čisti* gewonnen", was soviel bedeutet wie "Sehschärfe", "Schauen", "Erleuchtung" (68 f.).

Kavi Vištāspa war also "durch die Rauschtechnik imstande, seinem Körper zu entfliehen und seine Seele auf die Himmelsreise zu schicken", um der Erleuchtung durch das innere Schauen teilhaftig zu werden (69).

b) Iran : Ardāi Virāz.

Mit Bezug auf diese Geschichte wird auch von der Ekstase des Ardāi Virāz (oder Ardā Vīrāf) erzählt, die durch "drei Becher mit Wein und 'vishtaspischem' Hanf" hervorgerufen wird (69). Seine Seele verließ den Körper "'und ging zur Brücke Činvat ... . Nach Verlauf von sieben Tagen kam sie zurück und

ging wieder in seinen Körper ein.' ... Wie Dante besuchte Vîrâf alle Orte des mazdaistischen Paradieses und Infernums, wohnte den Folterungen der Gottlosen bei und sah die Belohnungen der Gerechten" (ELIADE 1957b:380 / vgl. MEULI 1935:132).

c) Iran : Zarathustra.[312)].

In der "Vernunft der Allwissenheit" erschaut Zarathustra in Visionen "den ganzen Weltverlauf" (69). Diese "Allwissenheit" freilich soll er "in Form von Wassertrinken zu sich genommen" haben, "wobei die Vernunft der Allwissenheit mit Zarathustra vermischt wurde, und Zarathustra 7 Tage und Nächte in der Vernunft Ahura Mazdāhs verblieb" (Bahman Yt. II 5-6). Aus seinem "süssen" Schlaf erwacht, berichtete er von seinen Visionen.

Hinter dem "Wasser", das Zarathustra zu dem eigenartigen Zustand der "Allwissenheit" führt, in dem er gleichsam mit Ahura Mazdāh eins wird, darf man wohl einen Rauschtrank, Hanf oder Haoma, vermuten.

"In einer dem Tiefschlaf ähnlichen Trance ... hat also Zarathustra seine Visionen gehabt und die göttlichen Worte Ahura Mazdāhs vernommen. Wahrscheinlich war es auch in der ältesten Gemeinde üblich, diese Trance durch einen Gift- oder Narkotikumstrunk herbeizuführen" (72 / vgl. RUDOLPH 1961: 104-106).

d) Indien : Munilied RV 10, 136.

Auf die gleichen ("schamanistischen"?) Traditionen verweist uns das schon mehrfach erwähnte RV-Lied 10, 136, "Der Muni" [316)].

1. "Der Langhaarige trägt das Feuer, der Langhaarige den Gifttrank, der Langhaarige beide Welten (in sich). Der Langhaarige (läßt) die ganze Welt die Sonne schauen, der Langhaarige heißt dieses Licht.

2. Die windgegürteten Verzückten kleiden sich in braune Schmutz(gewänder); sie gehen dem Zuge des Winds nach, wenn die Götter (in sie) gefahren sind.

3. 'Von Verzückung entgeistert haben wir die Winde (als unsere Rosse) bestiegen. Nur unsere Leiber sehet ihr Sterblichen vor euch.'

4. Durch die Lüfte fliegt er, auf alle Gestalten herabschauend; der Muni ist jeglichem Gotte ein rechter Freund, zur Guttat recht.

5. Des Vāta (Sturmes) Roß, des Vāyu (Windes) Freund und von den Göttern getrieben ist der Verzückte. Er wohnt an beiden Meeren, am östlichen wie am westlichen.

6. Auf der Fährte der Apsaras', der Gandharven, der wilden Tiere wandelnd, die Gedanken verstehend, ist der Langhaarige ihr süßer, gar entzückter Freund.

7. Vāyu hatte ihm (den Trank) angerührt, Kunamnamā quetschte (ihn) aus, als der Langhaarige zusammen mit Rudra aus der Schale vom Gifte trank."

In dem "langhaarigen", "windgegürteten Verzückten" sehen wir einen frühen Vertreter indischen Yogi-[317)] und Asketentums (HAUER 1922:169 und ff. / ARBMAN 1922:298), der sich mittels eines narkotischen Trankes in Ekstase versetzt. Die im Lied zum Ausdruck gebrachten Erlebnisse weisen typische Merkmale ekstatischer Zustände auf. Auffallend sind einige auch im Germanischen beschriebene Phänomene (auf deren Ähnlichkeit zu diesem ind. Gegenstück m.W. bisher noch nicht hingewiesen wurde) :

1) Wie Odin in Ys. 7 fliegt der Verzückte (d.h. seine Seele) auf den Winden durch die Lüfte, während sein Körper leblos daliegt (Str. 3, vgl. 2, 4, 5).

2) Man könnte vielleicht auch in seiner Fähigkeit, überall zugleich zu sein (Str. 5 "an beiden Meeren zugleich", vgl. Str. 1) ein Gegenstück zur germanischen Überlieferung von Odin sehen, der seine beiden Raben Hugin und Munin ("Sinn" und "Gedanke"; - ursprünglich Verkörperung seiner Seele? -) zur Kundschaft in die Welt schickt.

3) Gemäß Str. 6 versteht es der Muni auch, den Tieren gleich zu werden (Verwandlung?) und ihre Gedanken zu verstehen. Dasselbe ist von Odin bekannt.

4) Ähnlich wie germanische Dichter ihren charismatischen Trank als Gabe Odins verstehen, so sieht der indische Ekstatiker im "Gifttrank" eine von den Göttern eigens für ihn hergestellte heilige Substanz. Dementsprechend betrachtet er sich als "von den Göttern getrieben" (Str. 2), von ihnen "besessen" (Str. 2). Das Göttliche wird durch den Trank vermittelt : er erhebt den Muni auf eine höhere Seinsebene, wo er zum "Freund" der Götter wird. Und so wie Rudra zusammen mit dem Ekstatiker von der Giftschale trinkt, so wird Odin durch den Genuß Odroerirs inspiriert.

In all diesen der arischen Überlieferung entnommenen Beispiele wird eine dem sakralen Bereich entstammende Person (Kavi, Priester, Asket) durch einen berauschenden Trank bzw. durch eine bewußtseinsverändernde Droge (wahrscheinlich Hanfprodukte) in einen Trancezustand versetzt, wobei der Körper wie tot daliegt, die Seele aber auf (Himmels-)Reise geht und mit dem Göttlichen kommuniziert, von Gott Belehrungen, Unterweisungen oder Inspirationen erhält.

e) Haddings Fahrt ins Totenreich.

Die gleiche Praktik der durch Drogen induzierten Seelenreise finden wir auch im germanischen Altertum bezeugt. (Im folgenden nach HÖFLER 1952:113 ff. bes. A. 115.)

In der Geschichte von König Hadding berichtet SAXO (ed. OLRIK-RÆDER I 30, Ü: JANTZEN 1900:47 f.) von einem geheimnisvollen Weib, das dem König frischen Schierling anbietet. Er fragt, "in welcher Gegend der Welt wohl so frisches Grün zur Winterszeit gwachsen sei. Da der König begehrte, dieselbe kennen zu lernen, hüllte sie ihn in ihren Mantel und verschwand, indem sie ihn mit sich unter die Erde hinabführte" (JANTZEN 1900:47).

Da der Schierling eine hochwirksame Droge ist - etwa als Ingredienz verschiedener Hexensalben (SCHMIDBAUER/VOM SCHEIDT 1971:62 f.), - "konnte er zur Herbeiführung traumvisionärer Erlebnisse dienen", wobei die Unterweltsfahrt besonders hervorzuheben wäre. Man kann demgemäß Haddings Erlebnis als eine Seelenreise interpretieren (HÖFLER l.c. 113).

Wenn nun im niederdeutschen Namen für Schierling *"Wödendunk"* tatsächlich nicht nur das Wort *wod, wöden* "wüten" steckt, sondern "gar der Name *Wode* darin enthalten" wäre, "so wäre wohl die nächstliegende Verknüpfung die Annahme einer Verwendung des Schierlings im Wodanskult : dann aber wohl im Dienst der ἐκστασις des vates" (HÖFLER l.c. 114).

2. Rauschtrank - Ekstase - Inspiration [318].

In diesem Kapitel soll versucht werden, mit der Auffassung, welche die verschiedenen Völker vom Wesen der Inspiration und des künstlerischen Schaffens besaßen, vertraut zu werden, um auf diesem Hintergrund die - umstrittene - Frage nach der Stellung und Selbstbewertung des germanischen Dichters und seiner Poesie besser beurteilen zu können.

a) Dichtung und Inspiration als Gabe Gottes.

Aus dem Zeugnis über Zarathustra geht hervor, daß dieser in einem ekstatischen Zustand, hervorgerufen durch eine Rauschdroge oder ein Narkotikum, die Worte Ahura Mazdāhs empfangen hat, die er dann als seine Lehre verkündete. Während er in Trance lag, offenbarte sich ihm Gott und inspirierte seinen Geist.

Von zahlreichen Künstlern und Propheten des Altertums wie der Neuzeit wurde die Inspiration - wie der Name schon sagt - als "Ein-Blasung", "Ein-Gebung", als Geschenk Gottes empfunden

(vgl. HÖFLER 1973:56, 192 f.); so bat z.B. OVID die Götter darum, ihm seine Werke "anzuhauchen" (met. I 2-4, vgl. GRIMM DM^{4} III 276) [319].

aa) Griechen [320].

So gilt dem frühen griechischen Sänger das "Wesen des Schöpferischen" nicht als "eine dem einzelnen Menschen selber eigene Kraft und Größe, sondern als wundersame Huld der Götter und göttliche Begabung" (SCHADEWALDT 1944:77).

Der Sänger selbst war ein Begnadeter, ein "Gottgeweihter" - oft ein Gezeichneter, den die Musen "mit Blindheit geschlagen und ihm den süßen Gesang verliehen" (KRAUS 1955:67 nach Od. VIII 63 / vgl. SCHWABE 1951:262 f.).

So läßt PLATO den SOKRATES dieser Überzeugung Ausdruck verleihen, wenn er sagt (Ion 534 e; Ü: F. SCHLEIERMACHER) :

> "daß diese schönen Gedichte nichts Menschliches sind und von Menschen, sondern Göttliches und von Göttern, die Dichter aber nichts sind als Sprecher der Götter, besessen jeder von dem, der ihn eben besitzt."

Also "nicht durch Kunst" und Können, "sondern als Begeisterte und Besessene" singen "alle rechten Dichter" (Ion 534 a). Auch nach PINDAR ist der Dichter "Herold, Dolmetsch, Zeuge" und "Mund der Götter" (KRAUS 1955:85).

bb) Inder.

Dieselbe Überzeugung spiegelt sich in zahlreichen RV-Versen, wo die Götter oder Soma um Inspiration gebeten werden. So rufen etwa die Dichter in RV 1, 122, 3 :

> "Begeistern soll uns der umherfahrende, in der Frühe kommende (Vāju), begeistern der Wind ... . Indra und Parvata, feuert ihr uns an!"

oder RV 8, 26, 25 :

> "Indem du, Gott Vāju, in deinem Herzen dich als erster ergötztest, schaff uns Belohnungen, ein (Dichter)werk, (gute) Gedanken!"

Auch Indra wird angerufen, z.B. in RV 8, 3, 9 :

> "Ich bitte dich um die Meisterschaft, um das wirkungsvolle Wort" [321].

cc) Buch Esra.

Ein für diese Arbeit besonders interessantes Beispiel finden wir im 4. Buch Esra. Der Prophet hatte Gott um Inspiration gebeten. Am folgenden Tag rief ihm eine Stimme zu :

> "Esra, tu den Mund auf und trinke, womit ich dich tränke! Da tat ich den Mund auf, und siehe, ein voller Kelch ward mir gereicht; der war gefüllt wie von Wasser, dessen Farbe aber dem Feuer gleich war. Den nahm ich und trank; und als ich getrunken, entströmte meinem Herzen Einsicht, meine Brust schwoll von Weisheit, meine Seele bewahrte die Erinnerung."

Hier wird die göttliche Inspiration, ganz wie wir es später bei den Germanen finden, direkt als weisheitsgefüllter magischer Trank bildhaft ausgedrückt. Sehr anschaulich wird die ungeheure Kraft, die jedem Begeisterten eignet, wenn Esra weiter berichtet, daß er 40 Tage und Nächte ohne zu ermüden fünf Männern das von Gott empfangene Wort diktierte :

> "ich aber redete am Tage und verstummte nicht des Nachts" (HEMPEL 1926:19).

dd) GOETHE in den Gesprächen mit ECKERMANN.

Am schönsten drückte GOETHE diesen Gedanken aus, als er am 11. März 1828 zu ECKERMANN sagte :

> "Jede Produktivität höchster Art, jedes bedeutende Aperçu, jede Erfindung, jeder große Gedanke, der Früchte bringt und Folge hat, steht in niemandes Gewalt und ist über aller irdischen Macht erhaben. - Dergleichen hat der Mensch als unverhoffte Geschenke von oben, als reine

Kinder Gottes zu betrachten, die er mit freudigem Dank zu empfangen und zu verehren hat. - Es ist dem Dämonischen verwandt, das übermächtig mit ihm tut, wie es beliebt, und dem er sich bewußtlos hingibt, während er glaubt, er handle aus eigenem Antriebe. In solchen Fällen ist der Mensch oftmals als ein Werkzeug einer höheren Weltregierung zu betrachten, als ein würdig befundenes Gefäß zur Aufnahme eines göttlichen Enflusses. - " (GOETHE, hg. BEUTLER Bd. 24, 1949:678 f.)

ee) Moderne Zeugnisse.

Auch bei modernen Dichtern erscheint noch der Gedanke, daß die Inspiration von einem von außen kommenden Höheren, sei es nun Gott oder der Teufel, eingegeben wird.

So erklärte sogar die positivistische Philosophin George ELIOT, "daß in all den Schriften, die sie für ihre besten hielt, ein 'Nicht-Ich' war, das sich ihrer bemächtigte und sie 'ihre eigene Persönlichkeit lediglich als das Instrument, durch das der Geist wirkte', fühlen ließ" (LEUBA 1927:201).

Ähnlich drückte es GONCOURTS aus, als er schrieb, daß ihn in schöpferischen Augenblicken "'eine unbekannte Macht [beherrscht], ein höherer Wille, eine Art Zwang zu schreiben'", und ihm die Feder führt, "' und zwar in solchem Maße, daß zuweilen das Werk, das man geschrieben hat, einem nicht zu gehören scheint'" (LEUBA ib.).

Oder NIETZSCHE, der über seinen "Zarathustra" an Georg BRANDES schrieb :

"Zarathustra 1883-1885 (jeder Teil in ungefähr 10 Tagen). Vollkommener Zustand eines 'Inspirierten'. Alles unterwegs auf starken Märschen konzipiert · absolute Gewißheit, als ob jeder Satz einem zugerufen wäre" (Ausg. SCHLECHTA, Bd. III, 1956:1285).

Eines der eindrucksvollsten Beispiele für die Auffassung vom Wesen der Kunst lieferte Thomas MANN mit seinem "Doktor Faustus"-Roman - freilich jetzt mit umgekehrten Vorzeichen : Hier ist der Künstler nicht mehr ein von Gott Begnadeter,

sondern ein vom Teufel Gezeichneter, der für die Inspiration - Thomas MANN spricht von "Eingießung" - mit Gesundheit und Leben bezahlt [322]. In dem berühmten "Teufelsgespräch" heißt es :

"Eine wahrhaft beglückende, entrückende, zweifellose und gläubige Inspiration, eine Inspiration, bei der es keine Wahl, kein Bessern und Basteln gibt, bei der alles als seliges Diktat empfangen wird, der Schritt stockt und stürzt, sublime Schauer den Heimgesuchten vom Scheitel zu den Fußspitzen überrieseln, ein Tränenstrom des Glücks ihm aus den Augen bricht, - die ist nicht mit Gott, der dem Verstande zu viel zu tun übrigläßt, die ist nur mit dem Teufel, dem wahren Herrn des Enthusiasmus möglich" (T. MANN, hg. 1960:317 vgl. 306 ff.).

b) Inspiration als Ekstase.

Der Zustand, in dem sich die Inspiration vollzieht, ist, wie bereits vermerkt wurde, ein ekstatischer. Erst in der Ekstase öffnet sich die Seele ganz dem Willen und Einfluß höhere Mächte.

"Damit es Kunst gibt", sagt NIETZSCHE, "dazu ist eine physiologische Vorbedingung unumgänglich : der Rausch. Der Rausch muß erst die Erregbarkeit der ganzen Maschine gesteigert haben : eher kommt es zu keiner Kunst" (Ausg. SCHLECHTA, Bd. II 1955:995).

Rausch und Ekstase sind "Katalysatoren" für das Empfangen der Inspiration, nicht Wille und Verstand.

Dementsprechend heißt es schon bei PLATO (Ion. 534 a) [323] :

" ... so dichten auch die Liederdichter nicht bei vernünftigem Bewußtsein diese schönen Lieder, sondern wenn sie von Harmonie und Rhythmus erfüllt sind, dann werden sie den Bacchen ähnlich, und begeistert, wie diese aus den Strömen Milch und Honig nur wenn sie begeistert sind schöpfen, wenn aber ihres Bewußtseins mächtig, dann nicht, so bewirkt auch der Liederdichter Seele dieses, ... Denn ein leichtes Wesen ist ein Dichter und geflügelt und heilig, und nicht eher vermögend zu dichten, bis er begeistert worden ist und bewußtlos und die Vernunft nicht mehr in ihm wohnt. Denn so lange er diesen Besitz noch festhält, ist jeder Mensch unfähig, zu dichten oder Orakel zu sprechen."

Der ekstatisch Inspirierte hat Ähnlichkeit mit dem Wahnsinnigen. In PLATOs "Phaidrus" (244 b) meint Sokrates, daß Hellas' Prophetinnen und heilige Frauen "im Wahnsinn vieles Gutes" - "bei Verstande aber Kümmerliches oder gar nichts" zustande gebracht haben; denn der Wahnsinn kommt von den Göttern (245 b).

Auch der Dichter ist auf diese "amabilis insania" (HORAZ zit. bei ACHELIS 1902:211) angewiesen, denn

> "Wer ... ohne diesen Wahnsinn der Musen in den Vorhallen der Dichtkunst sich einfindet, meinend, er könne durch Kunst allein genug ein Dichter werden, ein solcher ist selbst ungeweiht und auch seine, des Verständigen, Dichtung wird von der des Wahnsinnigen verdunkelt" (PLATO, Phaidrus 245 a / vgl. LEUBA 1927:14 f. A 5) 324).

Nach ATHENAIOS sollen so große Dichter wie AISCHYLOS, ALKAIOS und ARISTOPHANES im Weinrausch gedichtet haben (KIRCHER 1910:76 f.).

So wie einerseits nur ein Zustand überaus gesteigerter Sensibilität die Inspiration hervorruft, so erzeugt diese andererseits im Empfangenden eine ekstaseartige Erregung, wie aus dem Selbstzeugnis des Philosophen PHILOS VON ALEXANDRIA (um Chr. Geb.) hervorgeht :

> "'Manchmal ging ich leeren Geistes an meine Arbeit und fühlte mich plötzlich ganz reich : In unsichtbarer Weise strömten Gedanken auf mich herab, sie wurden mir von oben eingegeben. Durch den Einfluß der göttlichen Inspiration wurde ich dann so stark erregt, daß ich mich selbst und alles um mich her vergaß. Auch wußte ich nicht, wo ich war, was ich sagte oder schrieb ... " (zit. bei KANKELEIT 1959:53).

Die keltisch-irische Dichtung (zum folgenden vgl. WEISWEILER 1943:65 ff.) kennt eine besondere "Denk- und Dichtform", die sogenannte "*Aisling*" (8. - 18. Jh.), was soviel wie "Traum", "Vision" bedeutet, die ganz von diesem ekstatischen Phänomen gekennzeichnet ist. WEISWEILER (82) erklärt das Wort als "Heraus-springen", "Aus-der-Haut-fahren", "Außer-sich-Sein",

was deutlich auf Entrückung und Ekstase hinweist. "Zeigten doch die Dichter oder Helden, die eine aisling(e) erlebten, alle mehr oder weniger stark die zuweilen an Wahnsinn grenzenden Symptome eines folgenschweren 'Außersichseins', so daß man aislinge geradezu synonym mit baile 'Tollheit, Verzückung' gebrauchen konnte" (82) 325).

Die eindrucksvollste Schiderung jenes eigentlich nicht zu beschreibenden Zustandes der Inspiration stammt wieder von NIETZSCHE :

> "Hat jemand, Ende des neunzehnten Jahrhunderts, einen deutlichen Begriff davon, was Dichter starker Zeitalter *Inspiration* nannten? Im andren Falle will ich's beschreiben. - Mit dem geringsten Rest von Aberglauben in sich würde man in der Tat die Vorstellung, bloß Inkarnation, bloß Mundstück, bloß Medium übermächtiger Gewalten zu sein, kaum abzuweisen wissen. Der Begriff Offenbarung, in dem Sinn, daß plötzlich, mit unsäglicher Sicherheit und Feinheit, etwas *sichtbar*, hörbar wird, etwas, das einem im Tiefsten erschüttert und umwirft, beschreibt einfach den Tatbestand. Man hört, man sucht nicht; man nimmt, man fragt nicht, wer da gibt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Notwendigkeit, in der Form ohne Zögern - ich habe nie eine Wahl gehabt. Eine Entzückung, deren ungeheure Spannung sich mitunter in einen Tränenstrom auslöst, bei der der Schritt unwillkürlich bald stürmt, bald langsam wird; ein vollkommenes Außer-sich-sein mit dem distinktesten Bewußtsein einer Unzahl feiner Schauder und Überrieselungen bis in die Fußzehen; eine Glückstiefe, in der das Schmerzlichste und Düsterste nicht als Gegensatz wirkt .... Alles geschieht im höchsten Grade unfreiwillig, aber wie in einem Sturme von Freiheits-Gefühl, von Unbedingtsein, von Macht, von Göttlichkeit ... Die Unfreiwilligkeit des Bildes, des Gleichnisses ist das Merkwürdigste; man hat keinen Begriff mehr, was Bild, was Gleichnis ist, alles bietet sich als der nächste, der richtigste, der einfachste Ausdruck. Es scheint wirklich, um an ein Wort Zarathustras zu erinnern, als ob die Dinge selber herankämen und sich zum Gleichnis anböten. ... Dies ist *meine* Erfahrung von Inspiration; ich zweifle nicht, daß man Jahrtausende zurückgehen muß, um jemanden zu finden, der mir sagen darf 'es ist auch die meine'." (Ausg. SCHLECHTA, Bd. II, 1955:1131 f.)

Dies entspricht wohl nicht den Tatsachen,wie allein die hier aufgezählten Zeugnisse beweisen. Vielmehr beschreibt NIETZSCHE

mit der ihm eigenen Sprachgewalt ausgesprochen typische Phänomene, die eigentlich in allen Versuchen, Inspiration zu schildern, wiederkehren : das Außer-sich-Sein; das Bewußtsein, Sprachrohr höherer Mächte zu sein, die ein Bild oder Gedicht vor dem inneren Auge erscheinen zu lassen, das man nur reproduzieren muß; die Notwendigkeit und das Fehlen jeglicher Zweifel, also auch jeder intellektuell-kritischen Tätigkeit; das ungeheure Glücksgefühl, das sich in feinen Schaudern entlädt; die Ergriffenheit und tiefste Erschütterung von Geist und Seele und Körper.

Fassen wir zusammen : Gemäß der Grundüberzeugung all jener Künstler ist also die Kunst (dies gilt natürlich nicht nur für die Dichtung, sondern für jedes schöpferische Werk) letzten Endes nicht freies Produkt des menschlichen Geistes, sondern von Gott (oder Göttern, Musen, Mächten) inspiriertes, vom Menschen nur ausgeführtes, "reproduziertes" Werk; die echte künstlerische Schöpfung ist Diktat Gottes, mag dies nun Auszeichnung oder Fluch sein für die betroffenen Menschen.

Zum Empfangen der göttlichen Eingebung gehört ein ekstatischer Zustand, in dem sich der Mensch passiv jenem Willen eines Mächtigeren hingibt.

"'Der Künstler entschlüpft in der Stunde seines Schaffens sozusagen seiner Hülle, er entäußert sich seines Ichs, wird stumpf und tot für die Stimmen der Umwelt, weil er einer anderen herrischen Stimme folgen muß, die unbeschränkte Verfügung über seinen psychischen und unter Umständen physischen Organismus verlangt, einem Daimonion, einem Gott, der ihn reden heißt, der durch ihn reden will'" (BUCHNER zit. bei FINDEISEN 1957:188).

Um diesen Zustand des Außer-sich-Seins zu erreichen, haben Priester und Schamanen, Künstler und Propheten zu allen Zeiten schon zu berauschenden Getränken, Rauschdrogen und Narkotika gegriffen 326).

Weil, so betrachtet, der Rauschtrank als erstes Glied der Kette : Rauschtrank - Ekstase - Inspiration - Dichtung (bzw. Schöpfung überhaupt) 327) diese Dichtung überhaupt erst bedingt, kann er als Bild für die Inspiration oder die Dichtung selbst eintreten wie etwa im 4. Buch Esra und dann bei den Germanen 328).

IV. RAUSCHTRANK, EKSTASE UND DICHTUNG IM GERMANISCHEN.

1. Inspiriertes Dichtertum - eine den Germanen fremde Erscheinung? (Klaus VON SEE 1964)

Wie im vorigen Kapitel dargelegt wurde, war die Auffassung eines von Gott oder höheren Mächten inspirierten Dichtertums bei Sehern und Dichtern des Altertums und der Neuzeit gleichermaßen verbreitet 329).

Wie nimmt sich nun in diesem Zusammenhang Klaus VON SEEs Untersuchung über den Dichter im Germanischen aus (1964 [GRM 45] 1-14), in der er zu der Feststellung kommt : "Die Vorstellung von einem priesterlichen oder ekstatischen, göttlich inspirierten Dichtertum bei den Germanen ist ... nicht nachzuweisen" (5). Erst das Christentum habe "einen neuen Typ des Dichters" gebracht, den nämlich, der nicht aus eigenem Können und Vermögen Dichter sei, "sondern nur aus der Gnade ... eines Höheren", in dessen "Auftrag" er spreche (14).

VON SEE führt u.a. folgende Argumente gegen die weitverbreitete Anschauung an, daß die Germanen "'das Dichten ... als eine göttliche Inspiration'" (DE VRIES 1954 [ZfdPh 73] 344) betrachteten, ja daß diese Auffassung schon indogermanisch sei, wie THIEME 1954 (s.o. 183 f.) nachzuweisen suchte :

1) Die Heranziehung von an. *óðr* und den damit verwandten Begriffen auch in anderen idg. Sprachen sei recht "brüchig", da
   a) lat. *vates* den inoffiziellen, nicht angesehenen Wahrsager - und erst seit Vergil den Dichter bezeichnet habe (2);
   b) an *óðr* "Gedicht, Dichtung" abgesehen von drei Ausnahmen "ausschließlich in Gedichten der christlichen Jahrhunderte" vorkomme (2), und auch das entsprechende ae. *wōþ* erscheine "meist in christlicher Dichtung" (2).
   c) Der an. Dichtertrank *Óðroerir* (< *Óð(h)rærir*) - nur dreimal in Edda und Skaldik belegt (Háv. 107, 140, Vell. 5) - lasse sich doch eher als *Ó-hrørir* (zu *hrørask* "altern") deuten, wie schon BUGGE vermutet hatte, also als "Trank, der das Altern verhindert" (2); das Verbum *hrœra* habe ursprünglich nur "die ganz konkrete Bedeutung 'bewegen, rühren'" gehabt und erst im 13./14. Jh. wurden "als Objekt zu *hrœra* auch abstrakte Ausdrücke für 'Gedicht' verwendet" (3). Die Volksetymologie habe dann *Ó-hrørir* > *Óð-(h)roerir* umgedeutet.
2) Nicht zufällig fehle im Germanischen "der blinde Dichter" (5).
3) Der westgermanische Skop gehöre "in eine ganz andere Sphäre", nämlich zu lat. *mimus* und *joculator* (5 f.).
4) Der "komplizierte - Mythos vom Skaldenmet" endlich sei "eine Schöpfung der Skalden selbst, wahrscheinlich die Umdeutung eines Mythos, der ursprünglich etwas anderes meint." (6) Auch fehle "diesem Mythos ... ein Zug", den man von einem "Dichtermythos" "eigentlich erwarten sollte" : "der Zug, daß die Asen den Met irgendwann einmal an die Menschen weitergegeben hätten oder einige von ihnen - eben die Skalden - dazu berufen hätten, von ihm zu trinken." (6) Kenningar wie Gauts *gjǫf* "Odins Gabe" meinen "den Met als Gabe Odins an die Asen". (6 f.) Der Skalde habe "seine dichterische Fähigkeit als eine ganz persönliche 'Kraft', ein 'Können', eine *íþrott*" empfunden - und nicht als Gabe eines Gottes.

Wir werden in diesem Kapitel sehen, ob die Germanen wirklich, was ihre Dichtkunst betrifft, so verschieden von jenen anderen idg. Völkern waren, bei denen die göttlich inspirierte Poesie schon früh einen wichtigen Teil des (religiösen) Lebens ausmachte, oder ob sich VON SEEs Argumente entkräften, bzw. widerlegen lassen. Dieses Kapitel soll also vor allem Odin und seiner Beziehung zum ganzen Bereich Dichtung - Weisheit - Runen etc. gelten.

2. Der Dichtergott Odin.

a) Dichtung.

Wie SNORRI schreibt, hatte Odin selbst dichterische Begabung, ja die Dichtkunst wird direkt auf ihn zurückgeleitet. In Ys. 6 heißt es (= IF 26:17, Ü: Thule 14:31 f.):

> *Qnnur var sú, at hann talaði svá snjallt ok slett, at ǫllum, er á heyrðu, þótti þat eina satt. Mælti hann allt hendingum, svá sem nú er þat kveðit, er skáldskapr heitir. Hann ok hofgoðar hans heita ljoðasmiðir, því at sú íþrótt hófsk af þeim í Norðrlǫndum* (vgl. Ys.7).

Ü: "Dazu kam, daß seine Rede so gewandt und glatt war, daß alle, die ihr lauschten, meinten, sie allein wäre wahr. Er sprach alles in Reimen, wie dies noch jetzt in der Kunst geschieht, die man Skaldendichtung nennt. Odin und seine Tempelpriester heißen 'Liederschmiede', weil diese Kunst des Dichtens von ihnen in den Nordlanden ausging."

Odins Dichtkunst hat also Vorbildcharakter, die Skalden tun so, wie er und seine Priester (!) in der Urzeit - *in illo tempore* - getan haben [330].

Bemerkenswert auch die Verknüpfung von Dichtung und Kult : die Priester sind die "Liederschmiede". Wenn wir SNORRI glauben dürfen, hatte die Poesie bei den Germanen ursprünglich einmal eine wichtige Stellung im sakralen Bereich, ähnlich vielleicht der, die sie im vedischen Indien einnahm [331].

So wird etwa im Hyndloliód 3 die Dichtkunst als Gabe Odins für die Skalden aufgezählt ("*Gefr ... brag scaldom*").

In der Gautreksaga zeichnet er Starkad mit der Fähigkeit zum Dichten aus (hg. RANISCH = Palaestra XI 1900:29).

> *Óðinn mælti: Ek gaf honum skáldskap* 332)
> Odin sprach, ich gab ihm die Dichtkunst.

Eine ähnliche Stelle bei SAXO VI (= OLRIK-RÆDER I 152, Ü: JANTZEN 1900:294) weiß, daß Odin den Starkaterus außer mit Tapferkeit "auch mit der Fertigkeit, Zauberlieder zu dichten [ausgestattet] habe , damit er seine Hilfe beim Verderben des Königs (Vikar) um so wirksamer fände" 333).

Die Kenningar, die die Poesie als Geschenk Odins umschreiben, sind überaus zahlreich und gehören fast alle "der älteren Periode der Skaldendichtung an" (9./10. Jh.) (MEISSNER 1921: 430). Die Dichtergabe ist danach :

- *Gauts gjǫf* (Skj B I 25:2)
- *Þróttar gjǫf* (Skj B I 80:46)
- *Grímnis gjǫf* (Skj B I 128:1)

oder auch Odins Fund :

- *Þundar fundr* (Skj B I 93:1)

oder der Met, das Bier, der Trank, der Becher Odins :

- *Yggs ǫl* (Skj B I 5:2)
- *Óðins mjǫðr* (Skj B I 31:2)
- *Yggs mjǫðr* (Skj B I 123:33)
- *Valkjósanda vín* (Skj B I 74:21)
- *Fjǫlnis veig* (Skj B I 82:53)
- *Svǫlnis full* (Skj B I 74:22).

Mit Bezug auf den Mythos vom Raub des Dichtermets wird die Poesie als Odins Diebsgut etc. bezeichnet :

- *Viðurs þýfi* (Skj B I 34:1)
- *Viðurs feng* (Skj B I 385:2)
- *Viðurs munstranðar mar* (Skj B I 30:1) (s.o. 44 , 334).

Die Beispiele lassen sich noch vermehren.

BRAGI, der älteste bekannte Skalde (9. Jh.) nennt sich in seiner Lausavisa 2 voll Stolz

- *skipsmiðr Viðurs*
- *Gauts gjafrǫtuðr* } (Skj B I 5:2)
- *Yggs ǫlbera*

also "Schiffschmied Vidurs", "Gauts Gabenempfänger" (d.h. -finder), "Yggs Bierbrauer", und fragt abschließend : *Hvat's skáld nema þat?* "Was ist der Skalde, wenn nicht dies?"

EINAR SKÂLAGLAMM bezeichnet den Dichter als *hljót Yggs mjaðar*, als den "Erwerber von Yggs Met" (zu *hljóta* "losen") (Skj B I 123:33).

Odin, der Freund der Skalden, heißt daher *skáldblætr* "der von den Skalden Verehrte" (Skj B I 60:3).

Die Skalden konnten sich also keineswegs darüber "beklagen", daß der von Odin geraubte Dichtermet nicht an sie "weitergegeben" worden sei, wie VON SEE meint (1964:6). Wenn *Gauts gjǫf* wirklich, wie dieser glaubt, "den Met ... als Gabe Odins an die Asen, die ihn in den bereitgestellten Gefäßen auffangen" (6 f.), meinte, warum bezeichneten die Skalden mit diesem Terminus ihr Gedicht? Warum nennen sie sich selbst "Gabenempfänger Odins"?

Außerdem heißt es ausdrücklich am Ende des Mythos :

> *En Suttunga-mjǫð gaf Óðinn ásanum ok þeim mǫnnum er yrkja kunnu.*

Ü: "Den Suttungenmet aber schenkte Odin den Asen und solchen Menschen, welche dichten konnten."
(SnE Skáldsk. 1, ed. Finnur JÓNSSON 1900:73 f., vgl. 1931:85, Ü: Thule 20:123)

An anderer Stelle macht der Dichtermet sogar alle, die davon trinken, zu Dichtern und Gelehrten (Thule 20:120 f.).

An der germanischen Auffassung der Poesie als von Odin inspiriertem Gedanken- und Wissensgut läßt sich also wohl nur schwer rütteln (vgl. F. STRÖM 1947:58) [335].

Dem steht nicht entgegen, daß der nordische Skalde ein Mann des praktischen Lebens war [336]. Besonders von EGILL ist bekannt, daß er - wie Odin - diesen zweifachen *óðr* besaß : die fürchterliche Kampfwut ebenso wie die dichterisch-schöpferische Ekstase (vgl. HÖFLER 1974:135 f.).

Freilich war die Dichtung nicht allein inspiriertes Wort, sondern auch vom Menschen gestaltete - strenge - Form (zu dieser besonders bei der germanischen Skaldik auffallenden Problematik vgl. HÖFLER 1974:134). Wie Rüdiger SCHMITT (1967: 296 ff.) an mehreren Beispielen nachgewiesen hat, war die Bezeichnung des Dichtens mit Begriffen aus dem handwerklichen Bereich schon indogermanisch [337]. Das Dichten verband also offenbar schon in idg. Zeit diese zwei Pole miteinander : das "handwerkliche Können" (die *íþrótt* , vgl. VON SEE 1964:8), d.h. die Beherrschung der poetischen Formen - <u>und</u> die Inspiration durch den Gott der **wōð-*, ohne die die größte technische Brillanz nur seelenlose Machwerke hervorzubringen im Stande wäre. (Eben dies bezeichnet SNORRI ja so treffend als "Adlerkot" [*arnar leir*] und "Dichterlingsteil" [*skáldfífla hlut*], vgl. MOGK 1923:32 f.)

b) Das poetische Bild im Mythos vom Raub des Dichtermets.

Kehren wir noch einmal zurück zu SNORRIs Mythos vom Erwerb des Dichtermets und betrachten ihn jetzt losgelöst von entwicklungsgeschichtlichem Ballast nur vom psychologischen Standpunkt aus als dichterische Schöpfung.

So gesehen ist der Raub des heiligen Trankes aus dem Felsenversteck des Riesen ein poetisches Bild für die Gewinnung des dichterischen Werkes aus der Seele des Künstlers, veranlaßt durch das Medium des berauschenden Trankes (vgl. NINCK 1935:322).

Gewiß ist es kein Zufall, daß gerade EGILL, vom Schmerz über den Verlust des Sohnes Bǫðvar psychisch verkrampft und verschlossen ("blockiert"), Bilder aus dem Metraubmythos findet, um dem "Ringen, sich im Wort zu befreien" (NINCK l.c. 321), Ausdruck zu verkeihen (vgl. DE VRIES LG I 1964:165 ff.).

EGILL SKALLAGRÍMSSON, Sonatorrek 1-2
(= Skj B I 34:1-2, Ü: Thule 3:229 und Finnur JÓNSSON)

1. *Mjǫk erum tregt*
tungu at hrœra
með loptvætt
ljóðpundara ;
esa nú vænligt
of Viðurs þýfi,
né hógdrœgt
ór hugar fylgsni.

2. *Esa auðþeystr,*
þvít ekki veldr
hǫfugligr,
ór hyggju stað
fagna fundr
Friggjar niðja
ár borinn
ór Jǫtunheimum.

dän. Ü (Skj B I 34) :

1. "Det er mig meget vanskeligt.
at røre min tunge med
sangbismerens luftvægt ; det
har ingen lyse udsigter med
digtet, det lader sig ikke
let tøre frem fra sjælens skjul.

2. Asernes glædesfund, i dagenes
morgen ført fra jætternes
verden (digterdrikken)
er ikke let at bringe frem
fra tankens bolig; ti det
volder den tunge sorg."

Ü: 1. "Zu schwer fällt's mir
Die Zunge zu rühren
Mit des Liedes
Luftiger Wage.
Schlimme Aussicht
Für Odins Sangmet:
Laß ihn frei,
Verließ der Seele!

2. Walvater raubt' einst
   Wonnigen Trank
   Jubelnden Lieds
   Aus Jötunheim.
   Des Gedankens Burg
   Birgt ihn bei mir:
   Kummer quält mich -
   Sonst quöll er hervor" 338).

Auch EGILs Gedicht Hǫfuðlausn "Haupteslösung" enthält ein ähnliches Bild, in Vers 19 heißt es (= Skj B I 33:19; Ü: Thule 3:183) :

hrœrðak munni
ǫf munar grunni
Óðins ægi

Ü: "Holte mit dem Munde,
Aus Herzensgrunde
Suttungs Met ..."

(wörtlich : "Ich bewegte mit dem Mund vom Grunde der Seele Odins Meer").

Der Mythos symbolisiert den Prozeß des künstlerischen Schaffens und die "Geburt" der Dichtung. Der begeisternde Trank, der wie ein "Katalysator" den Schaffenden sensibilisiert und in die Stimmung erhebt, in der er fähig ist, die Inspiration zu empfangen, ist Bild für das entstehende Werk, die Poesie. Wie Odroerir aus dem Berge, muß auch das dichterische Wort aus der Tiefe 339), dem Unbewußten, heraufgeholt werden. Die abenteuerliche Jenseitsfahrt Odins mag dabei die (nicht ungefährliche) "Seelenreise" ins Unterbewußte symbolisieren, wo - streng behütet - jene "ewigen Bilder und Sinnbilder" schlummern, [aus deren Fülle] der wahre Künstler in seiner Dichtung [schöpft] (vgl. KANKELEIT 1959: passim).

Die Fähigkeit zu schöpferischem Ausdruck kann für den Dichter eine Art "Psychotherapie" sein (vgl. KANKELEIT 1959:15). Wie es im Anschluß an die Sonatorrek heißt, begann "Egil ... nun wieder zu erstarken, je weiter die Dichtung vorwärtsschritt" (Ü: Thule 3:232).

Egill tók at hressask, svá sem fram leið at yrkja kvæðit
(= IF 2:256)

(Für unseren Zusammenhang spielt es keine Rolle, ob diese "rührende Geschichte ... eine spätere Erfindung ist" - so DE VRIES LG I 1964:165 - oder nicht, wichtig ist, daß man glaubte, die Dichtung könne diese psychisch stabilisierende Wirkung haben.)

c) Magische Kraft des Wortes.

Mit seinen Worten beherrschte Odin nicht nur die Menschen, sondern auch die Elemente. SNORRI weiß zu berichten (Ys. 7 = IF 26:18, Ü: Thule 14:32) :

Þat kunni hann enn at gera með orðum einum at sløkkva eld ok kyrra sjá ok snúa vindum hverja leið, er hann vildi.

Ü: "Überdies konnte er durch Worte allein das Feuer löschen oder die See beruhigen, auch konnte er die Winde drehen, nach welcher Seite er wollte."

Auch diese seine Fähigkeiten lehrte Odin "durch Runen und solche Lieder, die man 'Zauberweisen' nannte" (Ys. 7, Ü: l.c.).

Wie der 2. Merseburger Zauberspruch zeigt, vermochte er es durch bloße Worte, Balders Pferd zu heilen.

Den Worten des Gottes wohnte also magische Kraft inne. Vielleicht versuchten die Skalden dieselbe Kraft ihren konstruierten Kunststrophen zu verleihen (vgl. VON SEE 1964:10 f.), denen die Vorstellung zugrunde liegen mag, "daß die magische Wirkung der Dichtung in der streng gebundenen Form liegt" (VON SEE l.c. 11 / vgl. VAN DER LEEUW 1957:131).

So wird vom Dichter THORLEIF JARLSSKÁLD berichtet, daß er an Jarl Hakon Rache durch ein Spottlied übte, in dessen Folge der Jarl bewußtlos wurde, ihm Bart und Haare verfaulten und nicht mehr nachwuchsen. Das Lied "hatte also die Eigenschaften

eines Fluches". Wegen ähnlicher Auswirkungen waren die Spottverse keltischer Barden gefürchtet. Natürlich hatten Lob- und Preislieder die entsprechende positive Wirkung (DE VRIES 1960a:119).

Man wußte auch damals schon sehr wohl um die Macht wohlgesetzter Worte (vgl. VAN DER LEEUW 1933:398 ff.).

3. Der Weisheitsgott Odin.

Nach Ys. 7 ist Odin "wunderbar weise", er beherrscht die Gabe der Prophetie und besitzt das numinose Wissen um die Zusammenhänge der Welt (Grm!). "Óðinn ist eben unter den Göttern der Wissende par excellence" (FLECK 1968:71). Aus der Lieder- und der Snorra-Edda erfahren wir, wie der Göttervater zu seinem Wissen kommt.

a) Mimirs Quell [340].

Da ist vor allem der weise Riese Mimir (Etymologie : DE VRIES WB 1961:387, zu lat. *memor*), der in seinem Brunnen unter dem Weltbaum haust, und zu dem Odin kommt, um einen Trunk aus diesem Quell zu tun. SNORRI schreibt (SnE Gylf. 14, ed. Finnur JÓNSSON 1900:20 f., vgl. 1931:22; Vsp. 28 [KUHN ⁴1962:7], Ü: Thule 20:63 und Thule 2:38).

> *En undir þeiri rót, er til hrímþursa horfir, þar er Mímisbrunnr, er spekð ok manvit er í fólgit, ok heitir sá Mímir, er á brunninn ; hann er fullr af vísendum, fyrir því at hann drekkr ór brunninum af horninu Gjallarhorni. Þar kom Alfǫðr ok beiddisk eins drykkjar af brunninum, en hann fekk eigi, fyrr en hann lagði auga sitt at veði ; svá segir í Vǫluspá:*

Vsp. 28 *'alt veit ec, Óðinn,*
hvar þú auga falt:
í inom mæra
Mímis brunni.'
Dreccr mjǫð Mímir
morgin hverian
af veði Valfǫðrs -

Ü: "Unter jener Wurzel aber, die zu den Reifriesen hinüberliegt, ist der Mimirbrunnen, in dem Scharfsinn und Verstand verborgen sind. Mimir ist der Name seines Besitzers, und dieser ist voll Weisheit, weil er aus dem Brunnen trinkt mittelst des Hornes Gjallarhorn. Hierhin kam eines Tages Allvater und verlangte einen Trunk aus dem Brunnen, bekam ihn aber erst, nachdem er sein Auge als Pfand hinterlegt hatte."

Vsp. 18 "(Ich weiß Odins
Auge verborgen)
in Mimirs Quell,
dem märenreichen;
Met trinkt Mimir
allmorgentlich
aus Walvaters Pfand -" [341]

Beim Anbruch des Weltuntergangs (Ragnarǫk) reitet Odin zum Mimirbrunnen, um sich dort Rat zu holen (SnE Gylf. 50 ed. Finnur JÓNSSON 1900:63, vgl. 1931:72, Ü: Thule 20:111) :

> *þá ríðr Óðinn til Mímisbrunnz ok tekr ráð af Mími fyrir sér ok sínu liði.*

Vieles ist dunkel und rätselhaft an dieser sonderbaren Geschichte : das Opfer des Auges, der allmorgendliche Trank Mimirs aus dem Auge, bzw. dem Gjallarhorn, die hier offensichtlich identifiziert werden, die geheimnisvolle Flüssigkeit im Brunnen. Vielleicht läßt sich auf Grund bisheriger Forschungsergebnisse [342] folgendes sagen :

- Der Brunnen unter dem Weltbaum [343], aus dem Mimir seine Weisheit trinkt, ist mit Met gefüllt, nicht mit Wasser (HÖCKERT 1926:53 / DE BOOR 1938:356). Typologisch gehört er zum Komplex Lebensbaum - Lebenswasser, bekanntlich wurde bei den Germanen das Lebenswasser oftmals durch Met ersetzt (s.o. 152 ff.), es geht dabei nicht um die Verleihung von ewiger Jugend oder ewigem Leben wie in iranisch-indischen oder orientalischen Parallelen, sondern um das Erringen von numinosem und magischem Wissen.

- Die geheimnisvolle Stelle von der Verpfändung des Auges muß wohl im Sinne der folgenden GRILLPARZER-Stelle verstanden werden :

"Nacht um uns und dunkel,
Damit in uns es licht!" (Libussa, I. Aufz.)

Odin gehört zum Typus "blinder Seher". Zahlreich sind die Decknamen, die ihn als Blinden oder Einäugigen bezeichnen [344], und darüber, daß er als Dichter und Seher galt, besteht kein Zweifel. Er tauscht bei Mimir das äußere Augenlicht gegen das innere Schauen ein.

Man wird den germanischen Gott hier wohl an die Seite von TEIRESIAS, HOMER, PHINEUS, EVENIUS zu stellen haben [345].

Wir hätten also in Odins Gang zur Mimirquelle, der Opferung des Auges und dem Trank des weisheitschenkenden Mets wiederum ein Bild für den Zusammenhang von Rauschtrank, Inspiration und der Erlangung höheren Wissens.

b) Mimirs Haupt.

Eine weitere Quelle von Odins Weisheit ist das sprechende Haupt dieses Mimir. Nach einer Überlieferung wurde der Vanenkrieg nicht mit der Schaffung Kvasirs beendet, sondern mit dem Austausch von Geiseln zwischen Asen und Vanen. Die Vanen hatten Mimir und Hoenir erhalten, glaubten sich aber betrogen durch Hoenirs Unbeholfenheit und brachten seinen Genossen Mimir um. Sein abgeschlagenes Haupt sandten sie an Odin. Weiter heißt es bei SNORRI (Ys. 4 " IF 26:13, Ü: Thule 14:29) :

Óðinn tók hǫfuðit ok smurði urtum þeim, er eigi mátti fúna, ok kvað þar yfir galdra ok magnaði svá, at þat mælti við hann ok sagði honum marga leynda hluti.

Ü: "Odin nahm das Haupt, bestrich es mit solchen Kräutern, daß es nicht faulen konnte, sprach Zaubersprüche darüber und verlieh ihm dadurch solche Macht, daß es zu ihm redete und ihm manche verborgenen Dinge verriet."

An anderer Stelle heißt es (Ys. 7 = IF 26:18, Ü: Thule 14:32) :

Óðinn hafði með sér hǫfuð Mímis, ok sagði þat honum mǫrg tíðendi ór ǫðrum heimum.

Ü: "Odin hatte Mimirs Haupt stets bei sich, und das brachte ihm manche Neuigkeiten aus anderen Welten."

Als Ragnarǫk anbricht, spricht er mit diesem Haupt (Vsp. 47: *mælir Óþinn viþ Míms hǫfuð*), und un Sd. 14 verkündet das Haupt magische Runenweisheit.

So seltsam dieser Mythos ist, so finden sich doch Parallelen in der Saga und im Volksglauben. Die Eyrbyggja Saga c. 43 (= IF 4:116) weiß von einem abgeschlagenen, unbeerdigten Manneshaupt, das einen bevorstehenden Kampf kündet (Ü: Thule 7:106). Ein König Geirrøðr soll ein Trinkhorn besessen haben, an dessen Ende sich ein lebendiges Menschenhaupt befand, das dem König Prophezeiungen machte (FMS III 191 f. / vgl. MOGK 1923 [FFC 51] 22).

Das "Orakel erteilende Haupt" war im europäischen Volksglauben "ein selbständiges, sehr verbreitetes Motiv" (SVERDRUP 1941:46) [346], das wohl auf der Überzeugung von der höheren Weisheit der Verstorbenen und der Ahnen beruhte.

c) Sigrdrífumál 13.

Andererseits scheint sich die Geschichte von Mimirs Haupt doch nicht ganz von Sd. 13 trennen zu lassen, wo es heißt (ed. NECKEL/KUHN 1962:192, Ü: GERING 1892:214) :

Hugrúnar scaltu kunna,   ef þú vilt hveriom vera
geðsvinnari guma ;
þær of réð, þær of reist,
þær um hugði Hropt,
af þeim legi, er lekið hafði
ór hausi Heiddraupnis
oc ór horni Hoddrofnis.

Ü: "Denkrunen lern', wenn die Degen alle
du durch Witz überwinden willst;
sie hat Hropt [= Odin] erdacht, sie hat Hropt geritzt
und die Deutung den Leuten gelehrt,
vom Tranke berauscht, dessen Tropfen rannen
aus Heiddraupnirs Hirn,
aus Hoddrofnirs Horn."

Gleich daran anschließend ist von Odin die Rede, dem Mimirs Haupt weise Runenlehre verkündet. Der Sinn dieser Stelle ist

dunkel. Feststeht nur : Odin (Hropt) wird von einem berauschenden Trank, wahrscheinlich Met (DE VRIES I 245), zum "Erdenken", also Erfinden der Runen inspiriert. Dieser Trank aber rinnt "aus Heiddraupnirs Hirn, aus Hoddrofnirs Horn" (= "der Mettropfende" und "der Schatzbrecher"). Wenn wir diese beiden mythischen Gestalten (die nur an dieser Stelle genannt sind) wirklich mit dem Mímir der folgenden Strophe identifizieren dürfen, wie dies im allgemeinen angenommen wird [347], so hätten wir wieder Mimir als Spender der Weisheit und des Runenwissens vor uns und wieder den Rauschtrank als Vermittler dieses Wissens [348].

Sehr viel läßt sich aus dem ganzen rätselhaften Mimir-Komplex nicht herauslesen; tieferer Sinn und Hintergründe bleiben uns wohl verborgen (DE VRIES I 247).

Jedenfalls scheint der weise Riese Mimir als Verleiher des mit Runen und Weisheit angefüllten Rauschtranks eine Schlüsselposition in Odins Kampf um das Erringen numinosen und magischen Wissens einzunehmen [349].

d) Hávamál 138-141 (ed. NECKEL/KUHN 1962:40).

138. *Veit ec, at ec hecc vindgameiði á*
nætr allar nío,
geiri undaðr oc gefinn Óðni,
siálfr siálfom mér,
á þeim meiði, er mangi veit,
hvers hann af rótom renn.

139. *Við hleifi mic sældo né við hornigi,*
nýsta ec niðr;
nam ec upp rúnar, œpandi nam,
fell ec aptr þaðan.

140. *Fimbullióð nío nam ec af inom frægia syni*
Bǫlþors, Bestlo fǫður,
oc ec drycc of gat ins dýra miaðar,
ausinn Óðreri.

141. *Þá nam ec frœvaz oc fróðr vera*
oc vaxa oc vel hafaz;
orð mér af orði orðz leitaði,
verc mér af verki vercs leitaði.

(Ü: Thule 2:171 f.)

"Ich weiß, daß ich hing
am windigen Baum
neun Nächte lang,
mit dem Ger verwundet,
geweiht dem Odin,
ich selbst mir selbst,
an jenem Baum,
da jedem fremd,
aus welcher Wurzel er wächst.

Sie spendeten mir
nicht Speise noch Trank;
nieder neigt ich mich,
nahm auf die Stäbe,
nahm sie stöhnend auf,
dann stürzte ich herab.

Neun Hauptlieder
lernt ich vom hehren Bruder
der Bestla, dem Bölthornssohn;
aus Odrörir
vom edelsten Met
tat ich einen Trunk.

Zu wachsen begann ich
und wohl zu gedeihn,
weise ward ich da;
Wort mich von Wort
zu Wort führte,
Werk mich von Werk
zu Werk führte.

Überaus zahlreich waren die Versuche der Forschung, die Rätsel dieser dunklen Eddastelle zu lösen [350]. Heute ist man zu folgender Deutung gekommen : Es handelt sich um eine Runenweihe, die vorbildhaft *in illo tempore* an Odin, dem göttlichen Runenmeister, selbst vollzogen wurde [351]. Folgende Merkmale einer Initiation sind vorhanden :

- das Martyrium, hier durch Aufgehängtsein und Speerverwundung [352],
- das Abgesondertsein in Wind und Wetter (s.o. A 281),
- die kosmische Umgebung [353],
- das Fasten des Mysten [354],
- der Schlafentzug [355],
- die sich in einem Schrei lösende Ekstase des Gottes,
- das "Aufheben" der Runen und die Belehrung durch den Oheim,

- der Trank von Odroerir,
- das Wachsen des "neugeborenen" Initianden,
- und schließlich das Erwachen der schöpferischen Kräfte.

Hier werden die Runen im Gegensatz zu Sd. 13 nicht von Odin "erdacht", "erfunden", sondern "gefunden", "aufgelesen", d.h. sie sind als machtvolle Zeichen schon immer da gewesen und offenbaren sich dem Gott erst im Mysterium der Weihe; *raginakudu* "von den Mächten stammende" werden sie vom Runenmeister auf dem Stein von Noleby (um 600) genannt, die gleiche Formulierung wird in Háv. 80 verwendet : *reginkunnom* (KLINGENBERG 1973:169).

Der zweite Teil der Initiation, der den Prüfungen des Novizen folgt, gilt seiner Unterweisung und der Einführung in ein neues Leben. Initiationsmeister, der Odin neun Zauberweisen lehrt und ihm einen Trank des kostbaren Mets schenkt, ist der Bruder der Bestla, Bolþorns Sohn - also Odins Mutterbruder (KAUFFMANN 1891 [PBB 15] 204). Man nimmt an, daß sich hinter dieser Figur wieder Mimir verbirgt, der so oft als Wissensvermittler aufscheint (Thule 2:172 A zu Str. 4 / GERING-SIJMONS I 151).

Der Trank von Odroerir hat (hier) zweierlei Bedeutung : zum einen ist er "Lebenswasser" : nach seinem Genuß beginnt Odin zu "wachsen", der Trank geleitet hinüber in das neue Leben, ist also typologisch dem Trank, den Gunnlöd, Sigrdrífa oder Kalypso reichen, an die Seite zu stellen. Zum anderen aber ist er Weisheitstrank wie der Met aus Mimir Brunnen (- auch dieser ein Lohn für das Selbstopfer -), und Ekstasetrank (- nicht umsonst wird er gerade an dieser Stelle *Óð-(h)rœrir* genannt! -), der die schöpferischen Kräfte des jetzt Eingeweihten anregt : "von Wort zu Wort, von Werk zu Werk".

e) Grímnismál.

Der Háv.-Runenweihe läßt sich die in den Grm. geschilderte Situation vergleichen, die Jan DE VRIES als eine Weisheitsweihe gedeutet hat (DE VRIES I 501 f.).

Odin, verkleidet als Grímnir ("der Maskierte"), kommt zu König Geirröd, der ihn nicht erkennt und ihn, da er ihn für einen Zauberer hält, zwischen zwei Feuer setzen läßt (NECKEL/KUHN 1962:57, Ü: GERING 1892:69) :

> *Konungr lét hann pína til sagna oc setia milli elda tveggia, oc sat hann þar átta nætr. Geirrøðr konungr átti son, tío vetra gamlan, oc hét Agnarr eptir bróður hans. Agnarr gecc at Grímni oc gav hánom horn fult at drecca, sagði, at konungr gorði illa, er hann lét pína hann saclausan. Grímnir dracc af. Þá var eldrinn svá kominn, at feldrinn brann af Grímni. Hann qvad:*

Ü: "Der König ließ ihn foltern, um ihn zum Reden zu bringen, und zwischen zwei Feuer setzen, und dort saß er acht Nächte. König Geirrod hatte damals einen zehnjährigen Sohn, der hieß Agnar nach des Königs Bruder. Agnar ging zu Grimnir, reichte ihm zum Trunke ein volles Horn und sagte, es sei nicht wohl gethan von dem Könige, daß er einen Unschuldigen quälen ließe. Grimnir trank aus dem dargebotenen Horne; da war ihm das Feuer so nahe gekommen, daß der Mantel zu brennen anfing. Er sprach:"

Es folgen die Verse Grimnirs, die Grímnismál, Visionen des Gepeinigten über die Weltordnung.

Hitze und Nahrungsentzug sind typisch für eine Initiation [356]. Man vergleicht hier gern die indische *dīkṣā*-Weihe (OLDENBERG 1923:397 ff. / DE VRIES I 502), deren Hauptelemente das Fasten und die Erschöpfung in der Nähe des Opferfeuers sind. Nach GONDA (1960:151) bedeutet *dīkṣā* "die neue Geburt", "d.h. die Initiation in eine höhere Lebensstufe".

Durch die Hitze des Feuers gerät Odin in einen von Visionen erfüllten ekstatischen Zustand [357]. Es wird zwar nicht ausdrücklich betont, daß Odin den Trank erst am 9. Tag erhält und daraufhin das in der Ekstase erfahrene Wissen verkündet, aber gemäß der sonstigen Funktion des germanischen Trankes wird man ihm hier wohl ähnliche Bedeutung wie in der angeführten Háv.-Stelle zusprechen können.

f) Die Weisheitslehre der Walküre.

Doch nicht nur Odin erringt Weisheit und Macht mittels eines berauschenden Trankes; auch Sigurd erhält, nachdem er sich durch die Waberlohe zur schlafenden Walküre durchgekämpft und diese erweckt hat, von ihr magische Runen- und Weisheitslehre mit einem Horn voll Met. Der Szene im eddischen Sigrdrífa Lied entspricht in der Vǫlsungasaga folgender Text, in dem der Held Brynhild-Sigrdrífa bittet (Vǫls.s. c. 21, hg. M. OLSEN = SUGNL 36:48 f., Ü: Thule 21:82) :

"Kenn oss rad til storra luta." Hun svarar: "Þer munuð bętr kunna. Enn med þanckum vill ek kenna ydr, ef þat er nanckut, er ver kunnum, þat er ydr mętte lika, i runum eda odrum lutum, er liggia til hvers lutar, ok dręckum będe saman, ok gefi godinn ockr godan dag, at þer verde nyth ok fregd at minum vitrleik, ok þu munir eptir þat, er vid rędum." Brynhilldr fyllde eitt ker ok fęrde Sigurde ok męlti:

6. Bior feri ik þer,
brynþinga valldr,
maghne blanden
ok meginntire.
fullr er lioda,
ok likn stafa,
godra galldra
ok gaman rędna.

Ü: "'Erteile mir Rat zu hohen Dingen.' Sie antwortete: 'Du wirst der Weisere sein - doch gern will ich dich lehren, wenn unter dem, was ich an Runen weiß oder anderen Dingen, die zu jeder Sache nützlich sind, etwas ist, das dir gefallen möchte. Laß uns beide zusammen trinken: mögen die Götter uns einen guten Tag geben, daß dir werde Nutzen und Ruhm von meiner Weisheit her und du dich später dessen erinnerst, was wir reden.' Brynhild füllte einen Becher, brachte ihn Sigurd dar und sprach:

6. Bier bringe ich dir
Brünnenthings Walter!
Mit Stärke gemischt
Und stolzem Ruhm;
Gewürzt mit Weisheit
Und Wundsegen,
Mit Zauberliedern
Und Liebeszeichen."

(Vgl. Sd., NECKEL/KUHN 1962:189 f., Ü: GERING 1892:212)

"Die Weisheit, die Sigurd von der Frau empfängt, ... ist magische Weisheit, Runenweisheit, geheimstes, höchstes Wissen, wie Odin selbst es schwer erworben hat" (EBENBAUER 1970:201). Der Held ist der Initiand, der den Akt der Wissensfindung, den Odin vorbildhaft geleistet hat, wiederholt.

Der Trank jedoch ist zugleich minnisveig, "Erinnerungstrank", der Sigurd für immer an die Walküre fesseln soll. Damit gehört er typologisch in die Reihe jener magischen Tränke, die von Huldren und Feen, von Kalypso und der großen Muttergöttin gereicht werden und den Helden sein bisheriges Leben vergessen machen. Er ist der ambivalente Trank, der zugleich Lebenswasser und Todestrank ist, und der hier wieder die Umdeutung zum Weisheitstrank erfahren hat, zu der wir oben Gegenstücke zu nennen hatten.

4. Zusammenfassung.

Fassen wir zusammen : Odin ist der Gott der Dichtung, der Weisheit und des magischen Runenwissens, er verfügt also über wichtigste Mittel geistiger Kräftebeherrschung (vgl. DE BOOR 1938:355).

Doch dies ist er nicht von Urbeginn an, sondern er erwirbt dieses Wissen vorbildhaft durch harte Proben und Entbehrungen.

Als Schlüsselfigur in diesem Prozeß der Wissensfindung erscheint einerseits der weise Riese Mimir, andererseits die hehre Frau vom Walkürentypus. Beide verleihen numinoses Wissen mittels eines berauschenden Trankes.

Der Raub des Dichtermets stellt sich in solchem Sinn zu den im letzten Kapitel gestreiften Mythen von Mimirs Quell, Heiddraupnirs Hirn und Hoddrofnirs Horn, zu Odins Runenweihe und Sigurds Weisheitserwerb durch den Trank Sigrdrífa-Brynhilds.

Typologisch kann der Trank aus Mimirs Brunnen und der von der Walküre gespendete Met mit dem Trunk des Lebenswassers verglichen werden. Daß sie hier nicht ewiges Leben oder ewige Jugend verleihen wie in anderen Traditionen, sondern Weisheit und Wissen, das ist bedeutsam im Gegensatz wie in der Übereinstimmung : in beiden Typen ist der Trank das Belebende, Lebenssteigernde; aber in jenen Fällen wird er als Stärkung des physischen Lebens empfunden, in diesen dagegen als Steigerung, Erweiterung und Vertiefung der geistigen Kraft. Und ein gleiches wird auch für die Idee nicht nur germanischer kultischer Weisheitstrünke gegolten haben, sondern für alle ihre Gegenstücke in primitiven wie hohen Kulturen. Solche Erhöhung geistiger Lebendigkeit aber kann auch bis zum Glauben an eine Unzerstörbarkeit des Geistes führen.

Der Rauschtrank versetzt den Menschen in Ekstase, in einen außernormalen Bewußtseinszustand, in dem die Seele offen sein kann für Einflüsse und Eingebungen höherer Mächte. In der Ekstase vollzieht sich die Inspiration - sie kann also ein "Katalysator" auch im Prozeß der Erringung von Weisheit, Dichtergabe und Runenwissen sein. Denn diese Dinge hat der Mensch nach einer bei Menschen verschiedener Völker und Zeiten nachweisbaren Auffassung nicht aus sich selbst, sondern als Geschenke von den Göttern.

Der Erwerb des Rauschtranks ist in der germanischen Mythologie also in uralten Überlieferungen mit der Verleihung von geistigen, magischen und poetischen Fähigkeiten verknüpft. Er öffnet nach diesen Anschauungen dem Menschen Zugang zu einer höheren Welt.

5. Vom Göttertrank zum Dichtermet.

Die Idee, daß der Rauschtrank die Dichter beflügle, kannten auch die Griechen und Inder und andere Völker ebenso wie neuzeitliche Künstler. Dennoch nimmt die germanische Mythologie

eine Sonderstellung ein : nur sie kennt einen Raub des Dichter-Mets, eines Trankes, den der höchste Gott eigens für die Dichter aus Riesenheim raubt. Wie läßt sich dies erklären?

Es kann wohl kaum ein Zweifel bestehen, daß der Dichter-Met in der Tradition der indogermanischen Raubsage nicht das ursprüngliche Raubgut gewesen ist. Selbst wenn wir nicht so weit wie Axel OLRIK (1925) zurückgehen wollen, der analog naturvölkischen Sagen als erstes einen Wasserraub ansetzte, aus dem sich alle anderen Formen entwickelt hätten, so wird man doch für die "indogermanische Zeit" mit einem Raub des Rauschtrankes zu rechnen haben, wie indische und germanische Übereinstimmungen zeigen, wo es sich in den räumlich und zeitlich weit auseinanderliegenden vedischen und eddischen Traditionen um einen berauschenden Trank handelt : als Kulttrank im weitesten Sinne war er einerseits Verleiher ewiger Jugend und Kraft, andererseits Spender der heiligen Ekstase. Deshalb können wir wohl auch bereits für jene frühe Zeit zwei Ausformungen der Raubsage annehmen (die in Indien dann beide Indra an sich gezogen hat).

Weiters kann man aus den verschiedenen Formen des Mythos im ost- und westidg. Bereich schließen, daß es sich ursprünglich um einen Raub des (lebensspendenden) Göttertrankes für die Götter gehandelt haben wird - überall, im RV, im ŚB, im Mbh wird Soma den Göttern gebracht, auch Thor erwirbt den Kessel für das Göttergelage. Einzig und allein Odins Met ist für die Asen und jene Menschen bestimmt, "die dichten können". Man geht wohl nicht fehl in der Annahme, daß hier Dichter selbst ihre Hand im Spiel hatten.

Mir schiene folgende Entwicklung denkbar : Ursprünglich wurde der Trank (Soma, Met, Lebenswasser) für die Götter geraubt, zu ihrer Freude, für ihre Unsterblichkeit. Mit zunehmender Macht und größerem Selbstbewußtsein des Priesterstandes, dem die Bewahrung - und die Interpretation - des Mythengutes ja oblag, bezog er sich selbst in die Tradition ein : hier wäre

wieder das Beispiel Indien zu nennen, das vielleicht gerade diese Übergangssituation markiert : Soma wird im RV zwar für Indra geholt, inspiriert aber auch die Sänger im Kult zu ihren Lobeshymnen. Die altnordische Version, daß der Gott den Dichtermet für die Menschen, die menschlichen Dichter, geraubt habe, wäre dann eine weitere Entwicklungsstufe.

Der psychologische Ursprung der Sage aber wäre wohl in dem "Urerlebnis" von inspirierten Dichtern zu suchen, die die vom Rauschtrank ausgelösten Inspitationserlebnisse als "Eingebungen" göttlicher Herkunft empfanden, vom Gott der *wōδ- (idg. *u̯ōt-) geschenkt, der selber diese zugleich segensreiche und gefährliche Gabe unter Gefahren zum Segen begnadeter Menschen gewonnen habe und sie erhöhten Menschen zum Heil aller Menschen spende [358].

Der Mythos vom Raub des Dichtermets zeigt uns eine Generation von Dichtern, die ihre Kunst noch als höhere Inspiration, als Gnade, als "Geschenk Odins" begreifen.

III. TEIL

ZUSAMMENFASSUNG.

Der Rauschtrank hat zwei zentrale Funktionen, von denen alle anderen abhängen : Er ist einerseits Ekstasetrank als solcher gehört er zum Bereich Inspiration, Weisheit, Dichtung, und stellt die Verbindung mit dem Göttlichen im Kult her. Zum zweiten ist er heilige Flüssigkeit, symbolisch-kultisches Äquivalent zum Regen und semen virile. Dies kommt in seiner Bedeutung in Vegetationskulten zum Ausdruck. - In dieser Arbeit beschränkten wir unser Interesse weitgehend auf die Ekstasefunktion des Rauschtranks.

Nach DÚMEZIL steht der Rauschtrank als ein Symbol der Einigung im Gefüge der dreifunktionalen indogermanischen Sozialordnung. Dank seiner ekstaseerzeugenden, fruchtbarkeitsmagischen und bandstiftenden Wirkung hat der Rauschtrank an allen wichtigen Lebensbereichen Anteil und ist eng mit jeder der drei Funktionen verbunden, sowohl auf mythologischer als auch auf sozialer Ebene (1o ff.).

Die Beziehung zur Souveränität wird besonders bei den Kelten signifikant, wo eine mythische Frau dem zukünftigen König die "Herrschaft" mit einem Becher roten Bieres überreicht. Auch bei den Skythen war die Beziehung zur "ersten Funktion", wo die magische Schale als Symbol der Fürsten und Herrscher galt, besonders eng. - Diese Verbindung des Rauschtranks mit der Herrschaftsfunktion beruht wohl darauf, daß der Genuß eines göttlichen, unsterblich machenden Trankes dem Herrscher erlaubt, ganz unmittelbar an dem Göttlichen teilzuhaben, das er auf Erden "repräsentiert", und ihm so erst sein Königsheil verleiht (12 ff.).

Die Beziehung des Rauschtranks zur Kriegerfunktion muß einerseits in der ekstatischen Komponente gesucht werden : Der Rauschtrank war Erreger der wilden Kampfwut der Kriegerverbände, die uns im Toben der germanischen Odinsverbände, der Harierscharen, Berserker und Ulfheðnar ebenso entgegentritt wie in den nächtlich-orgiastischen Haomakulten der iranischen Jungmannschaft des Gottes Vāyu und dem Drachenkampf Indras und seiner Marutschar, zu dem der Soma begeistert. Andererseits hat der Rauschtrank eine wichtige Funktion in Initiationsriten; hier ist er nicht nur Ekstasetrank, der den Novizen in die für den Einweihungsritus notwendige Stimmung erhebt, sondern der Trank kann hier ambivalent sein : zugleich Lebenswasser und Todestrank, der die Schwelle zum neuen Leben markiert, in das der Initiand eingeführt wird (18 ff.).

Die Funktion des Rauschtranks in Fruchtbarkeitskulten rührt daher, daß er Trank ist, Flüssigkeit, aber auch Symbol des Regens, des göttlichen Samens. Auf diese Sinndeutung weisen die Riten des Ausgießens, der Libation, des "Spendens", des σπένδειν. In solcher Funktion - als Trank und als Libation - erscheint er wohl im germanischen Disablot, im Uppsalaopfer, aber auch im indischen Somaopfer und im Rahmen der finnisch-estnischen Ukkoverehrung, die vielleicht Züge aus einem ehemaligen germanischen Kult (des Thor?) entlehnt und in ihrer ursprünglichen Form bewahrt hat. Natürlich spielte auch bei diesen Kulten das orgiastische Element eine nicht zu unterschätzende Rolle (27 ff.).

Der Hauptteil der Arbeit befaßte sich mit dem Rauschtrank als Ekstasetrank. Ausgangspunkt bildete die Interpretation des zentralen Mythos vom Raub des Dichtermet durch Odin, mit der Analyse der einzelnen Mythenelemente und dem Versuch, die Erzählung in größerem - auch historischem - Rahmen zu sehen (36 ff.).

Der Vergleich mit Sagen verschiedener "Naturvölker" vom Wasser- und Feuerraub zeigte eine doch erstaunliche und in ihren genetisch-historischen Ursprüngen noch nicht geklärte Ähnlichkeit mit einem bei nordamerikanischen Indianern ver-

breiteten Typus (2), dessen Inhalt dadurch bestimmt wird, daß ein vogelgestaltiger Kulturheros das in ein Gefäß eingeschlossene Wasser oder Feuer durch Überlistung der zur Wächterin bestellten Tochter des Besitzers gewinnt und es auf seiner Flucht ausstreut, so daß es den Menschen zugute kommt (67 ff.).

Der griechische Prometheusmythos erwies sich als kaum geeignet für den Vergleich mit dem Germanischen, ihr steht eine Überlieferung der afrikanischen Dogon mit zugehörigem Kult wesentlich näher. Auch der Ganymed-Mythos kann nur unter der problematischen Voraussetzung, daß der Göttermundschenk für den von ihm kredenzten Trank eingetreten sei, als Vergleichsmaterial dienen (87 ff.).

Der indische Somamythos erwies sich dagegen als engster Verwandter (74 ff.) : Die Beziehungen der indischen Erzählung vom Raub des Göttertrankes Soma von den Bergen durch den Falken oder Adler Indras (bzw. in der Kāṭhakam-Variante durch den vogelgestaltigen Indra selbst) gehen mit großer Wahrscheinlichkeit auf die urindogermanische Zeit vor der Trennung der Ost- von den Westindogermanen zurück. Das Motiv der Pfeilverletzung durch den erzürnten Wächter und des Verlusts der Kralle des Diebes stammt aus den nördlichen Jägerkulturen : in dem in Sibirien belegten Typ 2 der ethnologischen Parallelen findet sich das gleiche Motiv. - Der Vergleich mit dem Indischen erbrachte nicht nur einen Beweis dafür, daß die Verwandtschaft gerade zwischen dem indischen und dem germanischen Motivkomplex besonders eng ist, viel enger als etwa zwischen indischen und den griechischen einschlägigen Motiven oder zwischen griechischen und den germanischen. Er zeigte auch, daß einige Motive der germanischen Version nicht ererbt sein können, sondern anderen Quellen entstammen müssen : so etwa die Schlangengestalt Odins, die Figur der Gunnlöd.

Wie schon OLRIK 1925 gezeigt hat, verbirgt sich hinter dem Namen des Metverstecks *Hnitbjǫrg* das für die Totenreichsvor-

stellung typische Motiv von den zusammenschlagenden Felsen. Odins Fahrt zu Gunnlöd ist eine Jenseitsreise. Das Mädchen, das von Odin verführt wird und das dem Gott als Lohn drei Trünke des kostbaren Suttungmets gewährt, erwies sich dabei als Zugehörige des "Kalypso"-Motivkomplexes (94 ff.). Hierbei handelt es sich um eine mythische Frauengestalt, die versucht, den Helden an ihr Jenseitsreich zu fesseln, indem sie ihm einen Trank reicht und sich mit ihm in einer Heiligen Hochzeit verbindet. Diese Gestalt geht letztlich auf die große Mutter- und Todesgöttin zurück, die Hierogamie hat nach GÜNTERT ihr Vorbild in der Urverbindung Vater Himmel - Mutter Erde. Zum gleichen Frauentypus gehören wohl Brynhildr-Sigrdrífa, die trankspendenden Walküren auf den gotländischen Bildsteinen, die keltische Medb, die keltischen Side und die germanischen Huldren und Feen, sowie die skythische Göttin mit dem Rhyton.

Der Trank kann einerseits Todestrank sein, "*óminnisveig*", der den Menschen seiner bisherigen Welt entreißt, andererseits aber auch Lebenswasser, "*minnisveig*", ein Trank, der charismatisch Herrschaft oder Dichtkunst verleiht. Der Trank ist ambivalent, ist Symbol des Stirb- und Werde-Gedankens, der ursprünglich vielleicht jeder Initiation zugrundelag. Wer Dichter, Herrscher oder Weiser werden will, muß sein altes Leben hingeben und sich in den Dienst eines neuen, mit neuen Aufgaben erfüllten Daseins stellen. Ein solcher Trank markiert die "Schwelle".

Auch die schamanistische Jenseitsreise (106 ff.), besonders in der finnisch-lappischen Ausprägung, bot manche Vergleichspunkte und legte die Möglichkeit von ehemaligen Lehnbeziehungen nahe. So fanden wir in der Reise des "finnischen Orpheus" Väinämöinen ins Totenreich Tuonela, wo er mythisches Urzeitwissen sucht, eine mögliche Parallele zum Odinmythos. Der finnische Dichterkönig erhält von der Totenherrin einen Trank angeboten, den er freilich ablehnt, um nicht einer der ihren zu werden. Er entkommt dem Nachstellungen der Unter-

weltsbewohner durch Verwandlung in eine Schlange. Vor allem der Zweck der Reise, der Erwerb von Weisheit und Inspiration, ist in beiden Fällen der gleiche (wenn auch der Trank selbst hier kein Inspirationstrank ist).

Der indische Mythos, in dessen Zentrum Indra steht, würde eigentlich auf germanischer Seite Thor als Helden erwarten lassen (158 ff.). Nun hatten schon mehrere Forscher einen solchen Sachverhalt vermutet und F.R. SCHRÖDER hat die Hypothese vorgelegt, daß sich hinter Thors Kesselraub in der Hymiskvida ein ursprünglicher Metraub verbirgt, der bis in Einzelheiten Indras Raub des Mets aus den Gefäßen im Hause des großen Vaters Tvaṣṭṛ gleicht. Wenn dem so wäre, so dürften wir schon für jene frühe Zeit mit zwei verschiedenen Mythenvarianten rechnen, die schon an Götter verschiedenen Typs geheftet waren.

Im Lebenswassermärchen fanden wir ebenfalls Anklänge an den Odinmythos. Es handelt von einem Prinzen, der nach dem Rat der hilfreichen Tiere das Lebenswasser in einem geheimnisvollen Schloß mit einem sich zu bestimmten Zeiten öffnenden und schließenden Tor findet, wobei ihm die dort von einem Drachen gefangengehaltene Prinzessin behilflich ist und seine Frau wird.

Zusammenfassend möchte ich sagen : mir scheint die Geschichte vom Raub des Dichtermets, so wie sie die Germanen aufgezeichnet haben, aus der Kombination zweier verschiedener Mythen entstanden : a) dem altererbten indogermanischen Mythos vom Raub des Göttertrankes durch einen Raubvogel, b) einem Mythos von der gefahrvollen Jenseitsreise zu einer göttlichen Frau, die den ambivalenten Lebens- und Todestrank hütet und die sich mit dem Initianden - als solchen müßte man dann den Eindringling wohl auffassen - in einer Heiligen Hochzeit verbindet und ihm von dem heiligen Trank darbietet. Gerade hinter diesem zweiten Mythos werden kultisch-soziale Institutionen von großer Bedeutung sichtbar.

Ein weiterer Teil unserer Untersuchung galt dem Lebenswasser.

Inwieweit hat diese wohl aus dem Orient stammende Idee das germanische Mythengut beeinflußt? - Es zeigte sich, daß das in erstaunlichem Maße der Fall gewesen ist (152 ff.) : Die großartige Konzeption der germanischen Weltesche Yggdrasil, bei der die Mimirquelle liegt, ist ohne die mächtige Idee vom Lebensbaum und Lebenswasser nicht denkbar. Erstaunlich ist vor allem, was die Germanen aus diesem Lebenswasser "gemacht" haben : sie formten es zu Met um. Met tropft von Lärads Zweigen, Met befindet sich in Mimirs Brunnen. - Offenbar verkörperte der Rauschtrank in diesen Traditionen das Lebenswasser kat' exochen.

Ein Vergleich mit den Göttertränken anderer indogermanischer Völker (125 ff.), die das Lebenswasser in ihre berauschenden Tränke integriert haben (- wie am Beispiel RV und Mbh verdeutlicht werden konnte, geschah dies wohl sekundär - 74 ff. und 81 f.), erbrachte folgendes : Der Nektar und die Ambrosia des griechischen Mythos sind Substanzen, deren sich die Götter immer wieder bedienen müssen, um nicht der drohenden Todesvernichtung anheimzufallen. Nektar und Ambrosia entsprechen also dem Lebenswasser, sie existieren ausschließlich im mythischen Bereich. - Soma/Haoma, der indisch-iranische Rauschtrank ist dagegen Göttertrank und realer Kulttrank. Er hat zahlreiche Funktionen; Soma ist Fruchtbarkeitstrank im weitesten Sinne, Kraftspender Indras, Bringer von Reichtum und Glück, Vernichter der Feinde, ja sogar Amṛta, Trank der Unsterblichkeit. Auf kultischer Ebene jedoch galt er auch als Begeisterer der Dichter und Sänger - hat also (schon) Züge des germanischen Dichtermets. Haoma zeigt ähnliche Charakteristika, gilt als Feindvernichter, aber auch als Vernichter der Lüge und Vermittler der rechten Wahrheit.

Bei verschiedenen indogermanischen Völkern wurden also verschiedene Funktionen des berauschenden Göttertrankes und Lebenswassers relevant : Die Kelten betonten den Herrschaftsaspekt, die Griechen den der Unsterblichkeit, die Indo-Arier strebten eher nach Verjüngung, Reichtum und Vernichtung der

Feinde - aber auch nach Wahrheit und Erkenntnis. Bei den Gemanen wird vor allem dieser letzte Aspekt betont : Weisheit, Wissen, Erkenntnis der letzten Dinge war es, was sie leidenschaftlich suchten, nicht Verjüngung oder gar Unsterblichkeit.

Deswegen hängt der Erwerb des Rauschtranks, der von Odin vorbildhaft vollzogen wird, auch immer mit dieser geistigen Komponente zusammen : Rauschtrank-Erwerb ist Wissens-Erwerb (214 ff.). Dies ist der Sinn der Versuche Odins, in den Besitz des heiligen Trankes zu gelangen. Es ist typisch für diese Art von Wissen, das Wissen um das, "was die Welt im Innersten zusammenhält", daß es nie geschenkt wird, sondern mühsam unter Opfern und Entbehrungen erworben werden muß, so daß es nur der Würdige empfängt. Daher die Unterweltsreise zu Gunnlöd mit all ihren Gefahren (die in SNORRIs Mythenfassung freilich schon weitgehend verwischt und verharmlost sind), daher das Opfer des Auges für einen Trank aus Mimirs Quell, daher die Qualen, die der Initiand am Weltbaum hängend erduldet. Odin erscheint als der erste Initiand, der *in illo tempore* den Akt der Weisheitserringung vorbildhaft vollzieht. Der Trank hat hierbei ursprünglich wohl die Funktion des ambivalenten Todes- und Lebenstrankes, der den entscheidenden Übergang markiert, zugleich auch die charismatische Funktion des Weisheitsspenders. Der Dichtermet, den Odin von Gunnlöd empfängt, ist also eine besondere Form dieses Weisheitstrankes.

Woher stammt nun diese "geistige" Komponente? Zweifellos liegt solcher Sinn schon im Trank selbst, in *Óðrœrir*, dem "Erreger der Ekstase". Rausch und Ekstase galt bei den alten Völkern, wie es scheint, "archetypisch" als "heiliger" Zustand, in dem der Mensch dem unmittelbaren Einfluß des Göttlichen ausgesetzt ist (169 ff.). Im Außer-sich-Sein befindet sich der Mensch auf einer anderen Bewußtseins-Ebene, unbewußte Schichten werden freigelegt, unbewußte Inhalte der Psyche gelangen an die Oberfläche - ein Vorgang, den man als unmittelbare Beeinflussung durch die Götter wertete; Träume, auch Tagträume z.B. galten als göttlicher Befehl und göttliche

Botschaft. Die Ekstase war dann das Medium, in dem sich die Inspiration vollzieht. Deswegen ist der Rausch- und Ekstasetrank auch Dichtertrank - und das nicht nur bei den Germanen. Denn gemäß der Grundüberzeugung von Künstlern wohl aller Zeiten entstammt die Poesie, die Musik, die Kunst nicht menschlichen Gehirnen, sondern beruht auf göttlicher Eingebung, ist Gnade, göttliches Geschenk.

So brachten die germanischen Skalden in ihrer Interpretation des indogermanischen Raubmythos zweierlei zum Ausdruck (2o5 ff.) : zum einen, daß sie ihre Kunst als Gabe Odins begreifen, zum anderen, daß das künstlerische Schaffen ein dauernder Kampf ist, jedes Werk ein neues gefahrvolles Ringen um Weisheit und Erkenntnis - um den Dichtermet, den Odin nur dem Würdigen verleiht, der die von ihm einst geleistete Tat im schöpferischen Akt nachzuvollziehen weiß. Das schöpferische Wirken des Dichters erhält durch den Mythos vom Skaldenmet eine höchste und letzte Rechtfertigung und Wertung. Der Dichter wird zu dem, der Odins in der Urzeit, *in illo tempore*, gesetzte Tat wiederholt und sich damit in die kosmische Ordnung einfügt. Sein Schaffen gewinnt den Aspekt der Heiligkeit.

Wenn wir nun die zu Beginn gestellte Frage nach der geistigen Wertschätzung des Rauschtranks bei den Germanen beantworten, so müssen wir feststellen, daß der Rauschtrank in deren Kultur eine wichtige - ursprünglich religiöse - Funktion hatte, wie bei anderen Hochkultur- oder Primitivvölkern auch. So wie der im Vorwort zitierte Indianer, der den Weg zu Gott durch den Peyotl findet, so glaubten die Germanen, die diesen Kern-Mythos durch riesige Zeiträume weitervererbt haben, mit Hilfe des Rauschtranks zur Erkenntnis des Göttlichen und der letzten Dinge zu gelangen.

ANMERKUNGEN

1) Vgl. im folgenden SEIPP 1968:264 ff. (mit ausführlichem Literaturverzeichnis) / HÖFLER 1959 : Einführung zu DUMÉZILs "Loki" /DE VRIES II 101 f.

2) DE VRIES II 11 - 14. / DERS. 1960b:92 f.. HÖFLERs Untersuchung (1972a:89 ff.) weist Klaus VON SEEs Versuch (1964), den Namen des Gottes mit einem nicht belegten, "von ihm nur erschlossenen gleichlautenden Wort **þing-*" mit der Bedeutung "Zeit", "Donner" zu verbinden, überzeugend zurück.

3) DE VRIES 1960b:84 ff. fragt nach dem Verbleib der für den indischen, Thor entsprechenden, Kriegsgott Indra so typischen Gefolgschaft (Marut's); er glaubt, der Führer der germ. Gefolgschaft (dux und comitatus bei TACITUS) sei ursprünglich Thor gewesen, nicht Odin, dem erst durch die höfische Poesie wachsende Bedeutung angedichtet wurde. Die Kolonisation Islands sei ebenso in Thors Namen vonstatten gegangen wie die Beutezüge der Wikinger (Bezeichnung in Irland: "Volk Thors") an Europas Küsten. In Kiew wird für das Jahr 1046 ein *Turova boznica* = Thorstempel genannt. Auch Thor wird als *einheri* bezeichnet (Ls. 60). DUMÉZIL sieht das Charakteristikum des Kriegsgottes hingegen mehr in seiner Autonomie. Von Indra z.B. heißt es "Er ist allein und frei" (1964:9, 6 ff.).

4) Am. 28 / Grm. 53 / HH. I 17 / Halfs. 15 Str. 39 (= ASB 14: 114). Allgemeines : DE VRIES II 297 - 299; über eventuelle Verwandtschaft mit der indischen Fruchtbarkeitsgöttin Dhisána vgl. JOHANSSON 1917:100. Etymologie angezweifelt : MAYRHOFER II 1963:103 f.. In ihrem Walkürenaspekt scheinen die Disen Odin nahezustehen : F. STRÖM 1961:135.

5) Die früher angenommene Verwandtschaft der an. *dísir* mit ae. *ides* "vornehme Frau", as. *idis*, ahd. *itis* "Frau" (GRIMM DM I 333 / Forschungsergebnisse bis 1911 bei BRATE 1911:144 f. / vgl. BIRKHAN 1970:535) ist heute umstritten (DE VRIES WB 1961:77). Damit entfiele aber auch die noch von M. OLSEN (1915:189) und F. STRÖM (1961:133) angenommene Verknüpfung mit den ahd. *idisi*, ebenso wie die mit TACITUS' *idisiaviso* (Ann. II 16).

6) Nils LID 1933:125 hält die kollektiven *dísir* für eine Sekundärentwicklung. Der Sg. *dís* sei eine unter mehreren Bezeichnungen der Vegetationsgöttin gewesen : *Vanadís* = *Freyja*, *Qndurdís* = *Skaði* (vgl. F.STRÖM 1954:6 / F.R. SCHRÖDER 1941 II:166 A 2), vgl. die Singularform *dísar-salr* (vgl. BECK 1967:39). DE VRIES I 272 sieht dagegen gerade im Kollektiv das Ursprüngliche.

7 Über das nordische Sakralkönigtum : JOHANSSON 1917, der durch Vergleich mit den ind. aşvamedha-Riten versucht, die "disjecta membra" des norwegischen Fruchtbarkeitskultes (Uppsala - und Disenopfer, Nerthus-Umzüge, Vǫlsikult, Königsopfer) "zusammenzufügen und zu ergänzen" (118) und den altnordischen, eng mit dem Sakralkönigtum verbundenen Opferkult zu rekonstruieren. Anders HÖFLER 1952 pass., der nicht den Fruchtbarkeitsaspekt, sondern die Weihe an eine höhere Macht als den zentralen Punkt betont. Dagegen BAETKE 1964, Rezension ZfdPh 88 (1969). 96-99. (s.u. A 10).

8) Auch in Indien war "der König für den Regen verantwortlich", vgl. GLASENAPP 1958 II 277.

9) Diese Vermutung wurde erstmals von SCHÜCK 1904 geäußert, angeregt durch FRAZERs eben erschienenen "Golden Bough" und dessen Zentralthema, den heiligen Königsmord. Vgl. JOHANSSON 1917:148 / VON FRIESEN 1932 / F. STRÖM 1954:93 ff.: Die Ynglingar, Stellvertreter des Fruchtbarkeitsgottes Freyr, erweisen sich als Sakralkönige, die nach Ablauf einer bestimmten Frist oder nach Verlust ihres Königsheiles unter der Autorität einer sakralen Frau getötet werden. Vgl. DE VRIES I 396 / der Herrscher als Garant des Wachstums : vgl. F. STRÖM 1961:48 ff.

10) Zur Institution des Sakralkönigtums vgl. den Sammelband "La regalitá sacra" - The Sacral Kingship (Leiden 1959) / WIDENGREN 1969:360 ff. / zum rituellen Königsmord : FROBENIUS 1931 und FRIEDRICH 1939, die für das afrikanische Sakralkönigtum verblüffend ähnliche Verhältnisse aufzeigen, wie sie uns aus dem germanischen oder keltischen Raum bekannt sind.

11) SnE Skáldsk. 1 (ed. JÓNSSON 1900:71 f.; Ü: Thule 20:120 f.). Ys 4 (= IF 26:12 f.; Ü: Thule 14:29) weiß von einer anderen Überlieferung : der Vergeiselung Kvasirs an die Vanen. Vgl. Vm. 39; Ls. 34; vgl. OHLMARKS 1937:160 ff. In EINAR SKÁLAGLAMMs "Vellekla" (Skj B I 117:1) ist jene Kenning *Kvasis dreyri* "Kvasirs Blut" für Dichtermet enthalten, die manche Forscher wegen des Mangels sonstiger Quellen zu der Ansicht verleitete, SNORRIs ganzer Kvasirmythos basiere einzig und allein auf dieser Kenning, bes. MOGK 1923 (FFC 51) 25 ff.; vgl. SCHNEIDER 1936:36.

12) Über die Auffassung der älteren Forschung, die in diesem Krieg den mythischen Niederschlag einer historischen Auseinandersetzung sah, vgl. DE VRIES II 210. Diese "historische" Interpretation wurde von DUMÉZIL 1947:249 ff. widerlegt.

13) Speichel hat bandstiftende Funktion, vgl. EIBL-EIBESFELD 1970:215, 236 / über afrikanische Speichel- und Blutbünde vgl. RAUM 1907 (ARW 10) 290 f.

14) Vgl. ŚB I 2,3,1 ff., wo erzählt wird, wie die Götter ins Wasser spucken und daraus die Āptya's entstehen : Trita,

Dvita und Ekata, Gottheiten, auf die man Schuld und Sünde ablädt. Allerdings ist nur Trita eine alte Gestalt. (Freundlicher Hinweis von Frau Dr. KRICK)

15) Die Erzeugung des Dichtermet aus dem Blut des getöteten Kvasir unter Beifügung von Honig spiegelt gegenüber dem primitiven Herstellungsverfahren, auf das der Kvasirmythos hinweist (zerkaute und zerstoßene Pflanzenbestandteile werden durch Speichelzufügung zum Gären gebracht; vgl. THURNWALD "Rausch" in EBERTs RL XI [1927] 40; vgl. HDA I 1513) schon eine jüngere Stufe der Rauschtrankerzeugung.

16) Vgl. HÖCKERT 1926:49 ff., der in seiner scharfsinnigen Untersuchung die Vorstellung wahrscheinlich macht, daß sich in Mimirs Quell Met und kein Wasser befand. Ist die folgende Sage vielleicht ein Nachhall des Odinmythos von der Verpfändung des Auges? An Weihnachten oder in der Neujahrsnacht um 12 Uhr wird alles Wasser zu Wein; doch wer davon zu schöpfen begehrt, dem erscheint ein schrecklicher, finsterer Mann, der ihm mit den Worten "All Water is Wyn, unn dyn beiden Ougen sünt myn" - oder "So sind deine Augen mein" das Augenlicht wegnimmt. MÜLLENHOFF 1845:169 / NILSSON 1915:221 / NINCK 1935:298; 1921:101 A 4 / JAHN 1884:244 ff.

17) Aber vgl. Hym., wo Týr zusammen mit Thor den Metessel beim Riesen Hymir erbeutet; dazu F.R. SCHRÖDER 1955 passim, (s.u. 158 ff.) DUMÉZIL 1924:14 vermutet sogar, daß in einer früheren Fassung der Hymiskvida Týr der eigentliche Räuber des Kessels war.

18) Das gleiche Verfahren kennen wir aus dem Kvasir-Mythos : die Gärung des Trankes wird durch Speichel in Gang gebracht. Vgl. STÜBE 1924 pass. / THURNWALD in EBERTs RL XI (1927) 40; über die magische Kraft des Speichels HDA I "Bier" (1927) 1278; 1513 / vgl. LOORITS 1926 (FFC 66) 86 Nr. 50 und 52.

19) Vgl. DE BOOR 1924:25 ff. / HÖFLER 1952:158 f., vgl. A 271 / H. SCHNEIDER 1933:149, 151 / Tod Vikárs : Gautrekss. hg. W. RANISCH (=Palaestra XI) 1900:13 / HEUSLER-RANISCH, edd. min. 1903:38 ff. / OLRIK 1910 II:317 ff., 181 ff. / SAXO VI = OLRIK-RÆDER I 152 f., Ü: JANTZEN 1900:294 f.

20) Vgl. Hrb.: Odin und Thor; vgl. Styrbjarnarþáttr c. 2, OLRIK 1930:58; BAETKE 1938:27 : Vor der Schlacht auf dem Fýris-Feld (Uppland ca. 985 n.Chr.) opferte König Erik dem Odin, sein Gegner, König Stýrbjǫrn dem Thor. In der Nacht überreicht ein Mann im blauen Umhang Erik einen Rohrstengel mit dem Auftrag, diesen mit den Worten "Odin hat euch alle" über das gegnerische Heer zu werfen. Erik folgte diesen Anweisungen und Stýrbjǫrns Heer wurde durch eine große Steinlawine erschlagen.

21) Diese vom Himmel gefallenen goldenen Geräte genossen bei

allen Skythenstämmen Verehrung, "goldene Nachbildungen wurden den Häuptlingen mit ins Grab gegeben" (HERODOT Hist. Ü. und hg. 1955:684 A 7). Der skythischen Trinkschale als Symbol des Königtums entspricht vielleicht in der keltischen Mythologie der unerschöpfliche Kessel des Weisheitsgottes Dagda als Sinnbild des sakral-priesterlichen Aspektes der 1. Funktion (vgl. DE VRIES 1961 a:38 ff., 157).

22) Rþ.4, 18, 32; vgl. Grm. 19 : nur Odin trinkt Wein. HDA IX 884 zit. Saga Sverris Konungs FMS 8:166 : beim Julgelage erhalten der König und sein Gefolge Met, das vornehmere Getränk, die übrigen nur Bier.

23) Nach einem freundlichen Hinweis von Frau Dr. KRICK, Wien, Indologisches Institut.

24) WEISWEILER 1943:116 ff.; 1948:116 f. / O'RAHILLY 1943:14 ff. / DE VRIES 1961 a:131. Hierher gehört auch der archaische Ritus einer Thronerhebung, den GIRALDUS CAMBRENSIS in seiner "Topographia Hibernica" III 25 (um 1185) schildert : Der König muß sich in einem Hieros Gamos coram publico mit einer Stute, welche die Göttin der Herrschaft verkörpert, vereinigen (WEISWEILER 1943:118 / vgl. MOREAU 1958:99). Auch der im Namen des *Fergus mac Roig* (Medbs ständigem Liebhaber), dessen Nominativ *Ro-ech* "das große Pferd" (THURNEYSEN 1921:92) lautet, könnte ein Hinweis auf den gleichen Ritus liegen.

25) "Die Symbolik dieser Erzählungen ist durchsichtig. Wenn Irland keinen rechtmäßigen König hat, ist das Land unfruchtbar ..., die Herrschaft der Insel erscheint als ein häßliches altes Weib. Aber sobald ein wahrer König mit ihr sich verbindet, erneuert sich ihre jugendliche Frische : die Fruchtbarkeit des Landes kehrt zurück, die Erde blüht auf, reiche Ernten reifen heran. Mythisch ausgedrückt : die alte Hexe verwandelt sich in eine schöne Jungfrau." (DE VRIES 1961 a:242 f.) Diese Symbolisierung erinnert an die altiranische Königsideologie, welche den arischen Mythos vom Drachentöter und Wolkenbefreier dergestalt historisierte, daß die Fremdherrschaft als eine durch die Tyrannei eines Drachen verursachte Dürre dargestellt, der rechte, mit "Glücksglanz" begabte König aber als Drachenbesieger, Regenbringer und Frauenbefreier gefeiert wurde (WIDENGREN 1965:41 ff.; 313 ff.).

26) Die zahllosen Liebhaber erinnern an Ischtar, "die babylonische Hure"; besonders ZIMMER 1911:pass. ergeht sich in Entrüstung über dieses"Weibsbild" (196 A 1), doch schon THURNEYSEN 1930 (ZCP 18)108 ff. vermutete, daß *Medb* und *Fergus mac Roig* ein Götterpaar waren, vgl. THURNEYSEN 1921:92.

27) WEISWEILER 1941:3 und 1943:92; Die Frage, ob *Medb* als "die Berauschende" (O'MAILLE 1927 (ZCP 17)143 ff / O'RAHILLY 1943:15) oder als "die Berauschte" (THURNEYSEN 1930 (ZCP 18) 110 / H. ZIMMER 1911:196 A 1) gedeutet werden muß, ist. m.W. noch nicht entschieden, vgl. DE VRIES KR 1961:130.

28) Es erhebt sich die Frage, ob sich jene göttlichen Frauen, die durch Rauschtrank und Hieros Gamos Herrschaft und Königtum verleihen, typologisch nicht in die Reihe jener Feen aus der Anderen Welt stellen lassen, die den Mann durch einen Zaubertrank in ihr Reich zu locken versuchen, aber auch zu den germanischen Huldren und Walküren, die letztlich alle auf den von GÜNTERT in seinem "Kalypso"-Buch (1919) herausgearbeiteten Typus zuückgehen (s.u. 94 ff.).

29) Man denke etwa an den seltsamen Tod König *Fjǫlnirs*, des Sohnes König Freys, der in einem Faß voll Met ertrank. Ys 11 = IF 26:25 f., Ü: Thule 14:37 / Yt 1 = Skj A I 7 / OLAUS MAGNUS lib. XIII c. 34 (1555:455 f.) / VON UNWERTH 1916:320 ff. / FALK 1924 : 9 / DE VRIES 1960 a:98 ff.; 1961 a:245 ff., WB 1961:125 / DUMÉZIL 1970:127 ff. Dafür, daß sich hinter Fjǫlnirs Tod eine kultische Institution verbirgt, spricht folgendes :

1) Fjǫlnir gehört in die Reihe der mythischen Ynglingarkönige, die alle auf seltsame Weise ums Leben kommen, so daß man hier den Niederschlag der für das Sakralkönigtum typischen Königsopfer sehen könnte (Ys. Yt), vgl. A 7) und A 9). Allerdings gibt hier *Fjǫlnir* als Odinsname Rätsel auf.

2) Der Met ist ein geheiligter Kulttrank. Der Tod durch Ertrinken im Met kann nicht profan sein, sondern läßt auf kultische Zusammenhänge schließen.

3) Diese eigenartige Todesart steht nicht vereinzelt da, König *Hundingus* ertrinkt auch im Met - allerdings ist SAXOs Bericht später als Ys und Yt, könnte also sekundär sein. SAXO I 35 = OLRIK-RÆDER I 34 f., Ü: JANTZEN 1900:56 f.

4) Besonders die keltischen Parallelen scheinen auf ein rituelles Königsopfer hinzudeuten :

a) König *Muircertach mac Erca* fiel 527 n.Chr. durch die Rache einer Fee einem Überfall zum Opfer : vor den Flammen, die die Feinde an sein Haus gelegt hatten, flüchtete er sich in ein Faß voll Wein, in dem er jede 2. Stunde untertauchte ("every second hour"). Dies geschah an Allerheiligen (1. Nov.); er stirbt also zweimal, durch Verbrennen und Ertrinken. Vgl. YBL col. 310, Facsimile p. 313 b ff., ed. und übers. von Wh. STOKES = RC 23:395 ff. / O'DONOVAN Four Masters A.D. 527 note b = RC 16:66 / Annalen von TIGERNACH 3. Fragm. = RC 17:133 f. / DE VRIES II 196; 1960 a:99; 1961 a:246.

b) *Flann*, Sohn des *Dima*, fiel ebenfalls einem Überfall zum Opfer, suchte Schutz vor den Flammen "in a bathing-vat" und ertrank. Dies geschah am *Beltene*-Tag (1.Mai); vgl. O'GRADY 1892 II 77 / DE VRIES 1960 a:99.

c) *Diarmait mac Fergusa ceirrbeoill (Dermot mac Ceirboill)*, der Mörder Flanns, bekommt ähnlich wie Muirchertach seinen Tod prophezeiht (bei Fjǫlnir würde *feigðar orð* in Yt. 1 auf Ähnliches hindeuten). Er stirbt sogar

den dreifachen Tod : durch einen Speer, durch Feuer und durch Ertrinken in einem Bierfaß, in dem er sich vor den Flammen versteckt hatt; vgl. O'GRADY 1892 II 87 f.

d) Dazu wären die Menschenopfer für den Kriegsgott *Teutates* durch Ertränken in einem Faß zu stellen, von denen LUCAN berichtet, zit. bei DE VRIES 1960 a: 99 A 77; 1961 a:46 A 33. Die auf dem Gundestrup-Kessel abgebildete Szene, bei der es sich wohl um eine Initiation handelt, ist hier eher fernzuhalten, vgl. DE VRIES 1961 a:47 ff.

Für ein rituelles Königsopfer könnten folgende Argumente sprechen :

+ Die Opfer sind immer gekrönte Häupter;
+ die doppelte Todesart Verbrennen und Ertrinken : beides hat einzeln weitere Parallelen, die auf kultisches Geschehen deuten;
+ zweimal findet der Tod an hohen Festtagen statt : Beltene und Samuin;
+ in zwei Fällen wurde der Tod prophezeiht, also vorausgewußt, bzw. "bestimmt";
+ im Fall Muirchertach stimmt das zweistündige Untertauchen bedenklich : ein völlig unmotiviertes Unterfangen, das nicht vor den Flammen schützen konnte. Nur als Ritus (etwa Reinigung?) wäre es sinnvoll;
+ das Ertrinken im Kulttrank, der gerade im Keltischen in besonders enger Beziehung zur Herrschaft steht : Durch den Rauschtrank wird die Herrschaft verliehen und wieder zurückgenommen!

Hier, wie auch in der germanischen Fjǫlnir-Parallele spiegeln sich offenbar sehr altertümliche Institutionen, deren Erforschung noch weitgehend aussteht.

3o) Vgl. THURNWALD in EBERTs RL XI (1927) 38 : "Die rauscherzeugende Kokapflanze war bei den Inkas Symbol des Königtums".

31) OLAUS MAGNUS lib. 18 c. 45 (1555:642) : *Cellaria ceruisiarum ingreduntur, ac illic aliquot ceruisiæ, aut medonis tonnas epotant, ipsaque vasa vacua in medio cellarii vnum super aliud eleuando cocollant: in quo a natiuis ac genuinis lupis discrepant.* Vollständige Übers. des Werwolfberichtes bei HÖFLER 1934:22-25 / vgl. NINCK 1935:63 / vgl. HÖFLER 1973:145 ff.

32) Eine andere Art von Sagen weiß zu berichten, daß der Wilde Jäger seinerseits zur Weihnachtszeit die Leute mittels eines Getränkes einschläfert. Daß dies ursprünglich nicht Milch gewesen sein kann, wie in einer Sage aus Castelnuovo bei Borgo in Südtirol, scheint ohne Zweifel, vgl. SCHNELLER 1867:208 Nr. 6.

33) Dagegen PEUCKERT 1951:108, nach dessen Meinung die Vergesellschaftung der Wölfe ein in deutschen und skandinavischen Sagen fremder Zug ist. Dagegen spricht schon das oft in Zwölfergruppen bezeugte Auftreten der mit den Werwölfen

eng verwandten Berserker. Typisch für Werwölfe wie für Berserker ist ihre Verwandlungsfähigkeit, daß sie"*eigi einhamr*" sind. Werwölfe als Odinskrieger : Vǫls.s. 1 (Sigmund und Sinfjǫtli vgl. HÖFLER 1934:188 ff.); die vier wichtigsten Belege für Wolfsvermummung bei OXENSTIERNA 1956:Abb. 168.172 und ARENT 1969:Abb. 15-18.

34) OLAUS MAGNUS lib. XVIII c.46 (1555:643) ... *hanc mutandi rationem ... a quodam huius veneficii perito, per poculum ceruisiæ propinando (dummodo is, qui huic illicito consortio applicatur, illud acceptat) certis verbis adhibitis consequirur* (Vgl. HÖFLER 1973:145 ff.).

35) Zit. bei HÖFLER 1934 Anhang und PEUCKERT 1951:109-115; vgl. HÖFLER 1973:123 f. u. 146 ff. Das livländische Gerichtsprotokoll teilt zusätzlich zu OLAUS MAGNUS' Bericht den Zweck dieses wilden Werwolftreibens mit : Die Werwölfe jagen nämlich dem Teufel das Getreide, das böse Zauberer, kaum daß es keimte, in die Hölle geschleppt haben, wieder ab; ohne ihre Hilfe könnte also kein Korn wachsen. Hier zeigt sich wieder deutlich die auch für das Germanische typische Verbindung der 2. mit der 3. Funktion, vgl. Perchten und Wildes Heer. - Über Werwolfverwandlungen bei den Skythen und Hellenen benachbarten Neurern vgl. HERODOTs Bericht in Hist. IV 105, vgl. HÖFLER 1934:28, dort heißt es, "daß sich jeder Neurer einmal im Jahre für wenige Tage in einen Wolf verwandelt und danach wieder zum Menschen wird." Vgl. A 109 zum IV. Buch : der Wolf war das Totemtier der Neurer, die Verwandlung geschah im Kult durch Maskierung. Zum Verwandlungskult vgl. jetzt bes. HÖFLER 1973 passim.

36) Über die Initiation der Jungkrieger : ARENT 1969:133 ff.: Zweikampf bzw. Besiegung eines wilden Tieres, Waffentanz, Bär- oder Wolfsmaskierung spielen dabei eine große Rolle.

37) SAXO I 30 = OLRIK-RÆDER I 23 *Quibus superatis, fugientem Hadingum prædictus senex ad penates suos equo devehendum curavit ibique suavissimæ cuiusdam potionis beneficio recreatum vegetiori corporis firmitate constaturum prædixit* .

38) Quellen : Eg. 9 (Ü: Thule 3:43 f.), Eg. 67 (Ü: Thule 3:199), Eg. 27 (Ü: Thule 3:83 f.) / Eyrb.s. 67 (Ü: Thule 7:149) / Herv.s. 5 / SAXO VII, 7 = OLRIK-RÆDER 185 (Ü: JANTZEN 1900: 345 f.) / Svarfdæla s. 7 (Ü: Thule 11:242) / Gautr. s. 7 / Flat. I 270 (FMS I 265 f.) / Droplaugarsona s. zit. nach MAURER II 1856:116 f. A 56 / Hm.24 (Ü: Thule 1:58 V. 26) / Skj B I 25:21 / Hrolfs s. Kraka (Ü: Thule 21:300 ff.) / u.a. Literatur : WEISER 1927:44 ff. / NINCK 1935:40 ff. und 1937:161 ff. / PEUKERT 1951:88 ff. ARENT 1969:133 ff., 150 ff. ,185 ff., 192 ff.

39) Klinischer Bericht über Fliegenpilzvergiftung bei LEUNER 1968:79. Über schamanistischen Gebrauch LEUNER 1968:81 f; vgl. THURNWALD 1927:38 f.; nach ELIADE 1957:441 ist der Gebrauch von Rauschmitteln eine sekundäre Verfallserscheinung

des echten Schamanismus. BALASZ 1963:62 versucht dagegen zu zeigen, daß die Verwendung von Drogen im Schamanismus primär sei und neben den selbstinduzierten Ekstasen vorkomme. So sei das Wort für Trunkenheit und Ekstase bei zahlreichen sibirischen Völkern vom Nomen für Fliegenpilz abgeleitet.

40) Zitat der betreffenden Stelle aus ÖDMANs Werk bei WASSON o.J. : 343 ff. ÖDMANN stützte sich allein auf ältere Berichte über Fliegenpilzvergiftungen der Sibirier und glaubte bei den Berserkern Ähnliches zu finden. Was ihm besonders für diese These sprach, war - bei der Verbreitung von amanita muscaria in ganz Nordasien - SNORRIs Angabe, daß Odin mit seinen Asen ja aus Asien gekommen sei! Natürlich läßt sich heute so nicht mehr argumentieren ... WASSON bringt auf den folgenden Seiten ausführliche Auszüge aus Werken der späteren Befürworter der ÖDMANschen These. Auf WASSONs Seite stehen dagegen namhafte Forscher wie Fredrik GRØN und Magnus OLSEN (beide zit. bei WASSON o.J. : 177).

41) Über diese sogenannte "Arktische Hysterie" vgl. OHLMARKS 1939:20 ff. / PEUCKERT 1951:93 / ablehnend : ELIADE 1957: 33 ff.

42) Droplaugarsona s., zit. nach MAURER II 1856:116 f. A 56 / vgl. NINCK 1935:40 f. / PEUCKERT 1951:89 f.

43) Oder bezeichnen diese Worte nur die psychische Seite des Phänomens : das Außer-sich-Geraten des Ek-statikers, die typische Loslösung der Seele vom Körper, wie sie in der Geschichte von Bǫdvar Bjarki, der als Bär im Heer des Königs kämpft, während sein Körper wie tot in der Halle liegt, so eindrucksvoll konkretisiert wird (Hrolfs s. Kraka c.33, SUGNL 32:99 ff., Ü: Thule 21:300 ff.). Weitere Belege zu dieser dualistischen Seelenvorstellung bei NINCK 1937:164 ff.

44) Vergleichbar bezüglich der Schmerzunempfindlichkeit in der Ekstase sind die tanzenden Derwische, die sich allein durch rhythmische Bewegung des Körpers beim Aussprechen des Namens "Al-lah" in Ekstase versetzen; auch sie "beißt kein Eisen" und brennt kein Feuer; detaillierte Schilderung bei LEUBA 1923:12 / vgl. LANGEN 1963:27 / HÖFLER 1952:116 A 123. Auch von den indischen Yogis ist das Feuerlaufen und das Ertragen größter körperlicher Schmerzen bekannt.

45) Bp. I 2,3 (1858:42); Flat. I 270 (= FMS I 265 f.)

46) Der Haoma war (wie der indische Soma) wohl ein echter Rauschtrank, über dessen ursprüngliche Zusammensetzung wir jedoch noch nichts wissen (WIDENGREN 1965:29). Für die berauschende Wirkung sprechen die häufig in Zusammenhang mit Haoma auftretenden Termini *maδa* "Rauschtrank", *mad-* "berauschen" etc. Unter Zarathustra verschwand der Haoma vorübergehend aus dem Kult, wurde aber im Zuge des allgemeinen Synkretismus später wieder eingeführt - allerdings ohne die berauschende Wirkung und ohne die früher an den

Haomakult gebundenen Stieropfer (WIKANDER 1938:57 ff. / NYBERG 1938:286 f. / WIDENGREN 1965:108 f.). Über heutige Zubereitung bei den Parsen : NYBERG 1938:83; 287 :467 f. A zu 287:1.

47) Charakteristika zusammengefaßt bei WIDENGREN 1969 b:21 ff., Vergleich iranisch-germanischer Männerbünde : 45-63.

48) WIDENGREN 1965:45, 65. Das zum gleichen Stamm gehörige ai. Adjektiv *iṣmin-* ist "ein charakteristisches Beiwort der Marut's, das ... ihr ungestümes, wildes Auftreten bezeichnet" (WIKANDER 1938:59 / vgl. WIDENGREN 1965:78 ff.). Schon L. VON SCHROEDER ("Mysterium und Mimus im Rigveda") aber erwies die "tanzlustige und waffenfrohe Folgschaft Indras als ... mythologischen Reflex der arischen Jungmannschaften" (WIKANDER 1938:67).

49) Zarathustra und seine Schüler lehnten die durch ekstatische Wildheit (*aēšma*), Haomakult und Stieropfer charakterisierten kriegerischen Männerbünde scharf ab, ebenso die Begleiterinnen der Bundesmitglieder, die *J̌ahi* oder *J̌ahika* "Huren" (WIDENGREN 1965:65 f., 79 ff. (Y. 32:14)).

50) Über die etymologische Beziehung *Vāyu* - *Óðinn* vgl. MAYRHOFER WB III 1968:190, 184 ff. / WIKANDER 1941:92 f. führt die Übereinstimmung im Kult beider Gottheiten auf Beeinflussung der Germanen durch die Arier zurück, und zwar im Rahmen der weitgespannten, mit ekstatischen Kultformen verbundenen Reiterbewegung; Vermittler seien die Skythen und Thraker gewesen. - Darf man aus der sowohl in Indien wie im Iran belegten Beziehung der Kriegsgottheiten zu männerbündischen Organisationen (Varuna - Gandharven, Indra - Marut's, Rudra - Rudra's, Vərə θrəγna - Männerbund, Vāyu - Männerbund) folgern, daß der germanische Thor, der ja Indra und Vərəθrəγna "entspricht", ursprünglich mit den Kriegerbünden näher verwandt war? (vgl. DE VRIES 1960 b:pass.)

51) Andere Deutungen : HERRMANN in RE II 1 (1914) 1779, Artikel "Sakai" :"spitze Helme oder Hüte tragend"; JUSTI 1859 Namenb.: **humarga* "schöne Wiesen besitzend"; FOY 1900 "Haoma-Bereiter". In neuerer Zeit : DUCHESNE-GUILLEMIN 1960:97 f., der das Wort *haumavarga* als "vénérant le hauma" auffaßt.

52) Wahrscheinlich war Indra primär eher dem Met als dem Soma verbunden; die zu Soma gehörende Wiedergeburtsmystik ist der Kampfmystik Indras fremd (freundlicher Hinweis von Frau Dr. KRICK).

53) Bezüglich der folgenden altnordischen Belege ist zu bemerken, daß die meisten der großen germanischen Opferfeste, von denen die Sagas berichten und die wir hier unter die Einrichtungen der 3. Funktion einreihen, auch zur 1. Funktion gezählt werden könnten : es handelt sich durchwegs um "Staatsfeiern" (*stórmannablót*), auf denen sowohl Odins Minne

til sigrs ok ríkis konungi als auch die Njǫrds und Freys *til árs ok friðar* getrunken wurde (z.B. Hákonar saga Goda 14, Hkr I = IF 26:168, Ü: Thule 14:150). Sie werden deswegen hier aufgenommen, weil sich die meisten dieser Feste aus Vegetationskulten entwickelt haben und trotz ihres staatlichen Gepräges noch als solche erkennbar sind.

54) Dies ist besonders im ostnordischen Bereich der Fall, wo das Disenopfer in Uppsala stattfand. Bis in die Neuzeit hinein trägt der große Wintermarkt (zwischen 21. Januar und 20. Februar) die Bezeichnung *"Dísting"* (vgl. IF 26:58 A 1 / Olafs saga Helga 77 / DE VRIES I 447 / BECK 1967: 219 A 148). Man betrachtet ihn allgemein als Fortsetzung der alten, an das *dísablót* geknüpften Thingversammlung (vgl. OLRIK-ELLEKILDE I 1926:175 / GRIMM DRA II : 447 ff. / DE VRIES I 445 ff.). Ob das in Uppsala gefeierte *dísablót* mit dem großen, alle 9 Jahre stattfindenden Opferfest identisch ist, ist doch fraglich. ADAM VON BREMEN gibt die "aequinoctium vernale" als Zeitpunkt an (= in heidnischen Zeiten Mitte März). DE VRIES I 447 meint, daß das Fest "früher im Monat *þorri* (halb Januar bis halb Februar) stattfand"; dies würde mit dem von OLRIK-ELLEKILDE ermittelten Termin für das disting übereinstimmen.

55) FAS II 85 schildert als Ort dieses *dísablóts* den Tempel Baldershaga, einen überaus heiligen Ort (vgl. ASB 9: II). Allerdings ist der Quellenwert dieser Saga gering, OLRIK-ELLEKILDE I 1926:174 zweifeln die Glaubwürdigkeit dieser Stelle überhaupt an, auch DE VRIES LG II 1967:490 hält sowohl Inhalt als auch Personen für "frei erfundene Phantasieschöpfungen".

56) Dag STRÖMBÄCK 1949:28 ff. weist nach, daß die Disen ihre Feinde durch Straucheln zu Fall bringen, vgl. Grm. 53.

57) Vgl. IF 26:58 A 1 / HIST. NORW. p. 101 / OLRIK-ELLEKILDE I 1926:176 / F. STRÖM 1961:132. Der Tempelumritt König Adils hat ein Gegenstück im Volksbrauch (LID 1933:9 f.) : Noch bis ins 18. Jh. ritten im Setesdal, in West- und Mittelmarken die jungen Burschen in vereinter Gesellschaft laut pfeifend und schreiend in der Julnacht von Hof zu Hof und nahmen dabei bei jeder Einkehr einen kräftigen Trunk Bier zu sich. Diese Sitte hieß "ride om huus" und wird von N. LID 1933:126 in Zusammenhang mit Adils Ritt um den *dísarsalr* gebracht. Die Bierbewirtung ist sicher nicht bloße Geste der Gastfreundschaft, sondern vielleicht als eine Art Vegetationsmagie zu beurteilen. Man denkt auch an die Bierspenden für das Wilde Heer und an die Perchten und andere Gegenstücke.

58) Über Ortsnamen (ON) vgl. bes. OLSEN 1915 passim / DE VRIES I 46 f. / HÖFLER o.J.:191 f. (Die Kultortsnamen und die Edda. In : Disputationes ad Montium Vocabulae, 10. Internat. Kongress für Namensforschung; vgl. bes. die von A. EBENBAUER angefertigte Karte.) Die KultON spiegeln besonders

altertümliche Verhältnisse des religiösen Lebens wieder : so sind die Disen, in Edda und Sagas recht blaß, in norw. und schwed. ON 9 mal belegt (DE VRIES II 298).

59) Magnus OLSEN wies 1915 erstmals auf die durch diese geographischen Verhältnisse hindurchschimmernde Zusammengehörigkeit von Gottheiten hin, bezüglich der Disen vgl. 184.

60) Vgl. bes. JOHANSSON 1917:118 ff. / ALMGREN 1934:360 "Die Disen waren also ursprünglich mütterliche Erdwesen, die vom Himmelsgott befruchtet wurden"; das *dísablót* kam demzufolge vermutlich "einer Begattungszeremonie gleich." Vgl. F. STRÖM 1954:93 ff., der "die Fruchtbarkeitsgöttin, die große dís Freyja, im Kulte namentlich durch die Gemahlin des Königs vertreten" sieht (100). Auch bei dem am 1. Februar von den Inselkelten gefeierten *Lugnasad* "Lugs Hochzeit" erinnert, wie BIRKHAN 1970:534 meint, gerade der Zeitpunkt der Feier und die "starke Betonung des Fruchtbarkeitaspektes" an das *dísablót* (vgl. auch 526; vgl. DE VRIES 1961 a:129).

61) Diese Saga, eine der ältesten, ist bezüglich der Sitten und Gebräuchen sehr zuverlässig (DE VRIES LG II 1967:380).

62) Vgl. auch Hkr. I Hákonars. Góda 14 und 15 (= IF 26:167 und 171). Schon das Wort *blótveizlu* = Opfer-Gelage deutet auf diese ursprüngliche Kombination hin. Vgl. auch ADAM VON BREMEN IV Schol. 141 : *commessationes er eiusmodi sacriticia* "Gelage und dergleichen Opfer". Vgl. SPECHT 1937:14 ff.

63) Vgl. auch die Olafssaga Helga 107 (= IF 27:177, Ü: Thule 15:179) / F. STRÖM 1954:18.

64) Scholion 141, Text : *Novem diebus commessationes et eiusmodi sacrificia celebrantur.*
IV 27 : *Ceterum neniae, quae in eiusmodi ritu libationis fieri solent, multiplices et inhonestae, ideoque melius reticendae.*

65) Das Finnische kann deshalb als Parallele herangezogen werden, weil vieles von den Germanen übernommen und in reinerer Form als im Ursprungsland bewahrt wurde. Vgl. SEIPP 1968:92-97.

66) Weitere AGRICOLA-Übersetzung : VILKUNA 1963 (FFC 191) 51 (nach KROHN 1932:28).

67) Später wurde dieses Fest in den Sommer verlegt, denn man wollte Ukko, den Beherrscher der Wolken, um Regen bitten (RANTASALO 1919 [FFC 32] 110).

68) Zum Hieros Gamos vgl. HAAVIO 1936:77 ff. (Demeter - Iason: Od. V 125-147 / HESIOD, Theog. 962-967) / ELIADE 1954:406-408.

HAAVIO erinnert auch an den finnischen Vegetationsgott Sampsöi-Pellervöinen, der seiner Schwester, bzw. seiner Stiefmutter "'inmitten eines Kornhaufens'" beischlief (82).

69) Ähnliche Verhältnisse sind auch aus dem germanischen Altertum bezeugt, etwa in der Hákonarsaga Goða 14 (= IF 26:167, Ü: Thule 14:149), wo es heißt :

þat var forn siðr, þá er blót skyldi vera, at allir bœndr skyldu þar koma, sem hof var, ok flytia þannug fǫng sín, þau er þeir skyldu hafa, medan veizlan stóð. At veizlu þeiri skyldu allir menn ǫl eiga.

"Es war alter Brauch, daß, wenn ein Blutopfer stattfinden sollte, alle Bauern an die Stätte zu kommen hatten, wo der Tempel stand, und daß sie dort alle Lebensmittel mitbringen mußten, die sie nötig hatten, so lange das Fest währte. Und zu diesen Festen sollten außerdem alle Männer Bier mitbringen."

70) HAAVIO 1963, der diese noch im 20. Jh. in Westingermanland lebendigen *vakkove-* und *praasnikka*-Feste des Elias und Petrus (< Ukko) genau untersucht hat, verglich sie und die damit verbundenen Organisationen phänomenologisch mit den griechischen Kulten der Dionysos-Gilden.

71) O. GROUNDSROEM 1904:414-415, zit. bei HAAVIO 1963:90 bringt die älteste Schilderung dieser auf den alten Ukko-Kult zurückgehenden Feste.

72) Z.B. HAAVIO 1963:70 f. Die Mädchen singen :

"... Komm auf die Erde vom Himmel,
komm zu uns zu Gast,
zum Bierfass,
in die Nähe der Branntweinschüssel.
Wir haben die Fässer auf dem Stapel,
die Branntweinschüsseln auf Lager ...
erhebe eine winzige Wolke,
ein dürftiges Wölkchen,
benetze den Kohl,
treibe den Roggen an,
richte die Gerste auf."

Varianten des Ukko-Liedes : 145 ff. Das Schema a) Einladung der Heiligen (oder des Gottes), b) Bitte um Regen, besteht in allen Liedern.

73) Vgl. KROHN 1937:27/ HAAVIO 1963:70 : "Im Protokoll einer i.J. 1670 in Koupio durchgeführten Kontrolle stehen die Worte : 'Hier ... hält es ein grosser Teil für keinerlei Sünde, den alten Zauberriten ihrer Vorfahren nachzugehen, worunter ... das vakka Fest des Ukko (ukonwakat) fällt.'"

74) RANTASALO 1919 (FFC 32) 110, vgl. FFC 31:87 / KROHN 1932 (FFC 104) 37.

75) Vgl. JOHANSSON 1917:10 ff., der die den germanischen Disen verwandte (DE VRIES WB 1961:77) Dhisana, die indische "göttin der nahrung und der vegetation ... in besonders nahe verbindung mit dem Soma" bringt und ihr im "ursprünglichen somaopfer als eines fruchtbarkeitsritus" eine zentrale Stelle einräumt, die gewiß u.a. einen Hieros Gamos zum Inhalt hatte.

76) Wie MOGK 1923:24 f. völlig richtig gesehen hat, geht der Name *Kvasir* auf ein Appellativum *Kvas* zurück, das zwar im Altnordischen nicht belegt, in neunordischen Dialekten aber recht häufig ist. Das dazugehörige Verb *kvasa* bezeichnet "das Zerquetschen einer Frucht", das Substantiv "*kvas* das Erzeugnis dieser Tätigkeit". Bei slavischen Völkern ist ein alkoholisches Getränk namens *Kvas* noch heute verbreitet.

77) Zur Etym. von *Són* und *Boðn*: DE VRIES WB 1961:47 und 53o.

78) Vgl. JENSEN 1966 passim. Selbst wenn es sich, wie DE VRIES II 69 meint, um "eine Variante des agrarischen Mythus, wie die Kornfrucht erst durch ihre Tötung zu einer lebensspendenden Nahrung werden kann", handelt, so kann man doch seinem Einwand, daß eine solche Geschichte "nur als Nachspiel zu einer heiligen Hochzeit Sinn bekommt", nicht beipflichten. Das Beispiel der getöteten "Dema-Gottheit", aus deren Teilen die Nahrungspflanzen entstehen, gehört wohl dem gleichen Vorstellungskreis an, ohne daß hier eine heilige Hochzeit dem Mord vorangeht (JENSEN). - Das von MOGK 1923:25 f. durch Beispiele aufgezeigte urtümliche Herstellungsverfahren des Rauschtranks Kvas ähnelt der Somabereitung; die indischen Quellen sprechen sogar von einer Tötung des Gottes Soma (ŚB 3,3,2,6 / 3,9,4,2 /11,2,1; vgl. 3,9,4,17,f.) und seiner "Wiederauferstehung" (bzw. Geburt im RV) (ŚB 3,3,2,6 / 3,9,4,2 / 11,2,1; vgl. 3.9. 4,17 f.) - dann nämlich, wenn die Somapflanze im Ritual "erschlagen", d.h. ausgepreßt wird. Der Vergleich mit der Somabereitung und dem Typus "getötete Gottheit" (JENSEN 1966) führt zur Vermutung, daß in SNORRIs Bericht einiges "durcheinandergeraten" ist. Die Entwicklung vom Kvas zum Met könnte so verlaufen sein : Vielleicht wurde in vorgermanischen Zeiten im Ritual durch Auspressen bestimmter Pflanzen unter Speichelbeifügung ein Rauschtrank, der **Kvas*, hergestellt. Dieses Getränk wurde nun kraft seiner für den frühen Menschen unerklärlichen Wirkungen vergöttlicht zu Kvasir. Ähnlich wie im indischen Somakult wurde aber auch dieser Herstellungsvorgang mythisch als Erschlagen eines Gottes gedeutet, die geopferte Gottheit lebte im Trank weiter und teilte ihre Eigenschaften jedem Trinkenden mit. Dies wird noch bei SNORRI deutlich in dem Zug, daß man nur von dem aus dem weisen Kvasir entstandenen Trank zu kosten braucht, um Skalde oder Gelehrter zu werden. Der aus dem "Blut" des rituell getöteten Gottes Kvasir entstandene Trank (aus Pflanzensaft + Speichel) muß ursprünglich

Kvas gewesen sein, nicht Met. (Ähnlich entstand durch Tötung des Gottes Soma der Trank Soma). Die Herstellung von Met aus Honig und Wasser gehört einer späteren Zeit an, möglicherweise gab es ein "Übergangsgetränk", wobei man dem **Kvas* Honig zum Süßen beifügte - der alte Mythos konnte dann umso leichter auf die Meterzeugung übertragen werden.

79) KRAPPE 1928:71 ff. versuchte eine Einordnung in den Bereich agrarischer Riten durch Vergleich der Schnitterepisode mit der Sage von Kadmos und der von Lityerses (vgl. dazu DE VRIES II 69 f., der eine Erfahrung des wirklichen Lebens als Vorbild für die Schnitterepisode für möglich hält).

80) Bekanntlich wendet Odin Liebeszauber an, um Rinda zur Erzeugung eines Rächers für Baldr zu gewinnen : Skj B I 69 "*seið Yggr til Rindar*"; vgl. SCHNEIDER 1936:38.

81) Es wird nicht recht klar, auf wen sich *gulnom stóli á* "auf goldenem Stuhl" bezieht; nach GERING-SIJMONS I 1927:128 hat Gunnlöd ihrem Gast diesen Ehrenplatz eingeräumt. Die Stelle könnte sich aber auch auf Gunnlöd beziehen.

82) UHLAND VI 1868:218 f. "die Sinnbetäubung der Trunkenheit fällt deshalb unter das Bild dieses Vogels, weil derselbe für besonders töricht gilt ..."; diese Ansicht wird nirgends sonst bestätigt. Vielleicht hat der Dichter nur die Folgen des Genusses von drei Fässern Met realistisch ausgemalt? Oder ist das Bild des Reihers, "der überm Rauschtrunk schwebt", symbolischer Ausdruck für die Seele, die sich im Rausch und der Ekstase vom Körper zu trennen vermag?

83) Fjalarr ist nach Vsp. 16 die Bezeichnung eines Zwerges, nach Vsp. 42 die eines Hahnes (DE VRIES II 68 : "Erfindung des Vǫluspádichters"), in Hrb. 26 ist mit Fjalarr wohl der Riese Skrymir gemeint (DE VRIES ib. / GERING-SIJMONS I 1927:247). DE VRIES II 69 meint, "Wenn wir Fjalarr mit dem Zeitwort *fela* 'verbergen' verbinden und diesen Namen als eine jüngere Bildung betrachten dürfen, so haben wir ihn als eine poetische Nebenform für Suttungr zu erklären" (anders : GERING-SIJMONS I 1927:19).

84) Vgl. zur Kenning allgemein : W. MOHR 1933:16 f. Ausführliche und systematische Zusammenstellung und Kommentierung aller auf die Metraubgeschichte anspielenden Kenningar bei : UNWERTH 1911:114-118 / MEISSNER 1921:4 -430 / DE VRIES 1934:28 ff. / vgl. KRAUSE 1930 / vgl. SCHMITT 1967:278 ff., der die Frage nach dem "gemein-indogermanischen Erbe der Kenning" stellt (280).

85) Zur Kvasirgeschichte ist uns nur diese Kenning mit Sicherheit überliefert : *Kvasis dreyri* "Kvasirs Blut" (= Gedicht) in EINARR SKÁLAGLAMMs Vellekla 1 (986 n. Chr.), Skj B I 117:1. Die Meinungen der Forschung gehen bezüglich dieses Gegenstandes stark auseinander, da an dieser einen Kenning SNORRIs ganze Kvasirgeschichte zu hängen scheint - jedenfalls gibt es sonst keine literarischen Hinweise für eine Schaffung des Metes aus Kvasirs Blut. In seinem Aufsatz "Novellistische Darstellung mythologischer Stoffe Snorris" 1923 (FFC 51) widmet E. MOGK diesem Problem eine interessante Untersuchung (28 ff.). Ausgehend davon, daß a) *dreyri* neben "Blut" auch "Flüssigkeit schlechthin" bedeuten kann (er führt einige Kenningar und Lex. Poet. als Belege an), b) Kvasir sich schon durch seine Etymologie als der gegorene Trank aus zerquetschten Beeren erweist, faßt er *Kvasis dreyri* als tautologische Kenning mit der Bedeutung "das Nass, die Flüssigkeit Kvasir, der Dichtermet, das Gedicht" auf. Vgl. KRAPPE 1928:69. MOGK schreibt : "Indem in der Reykjaholter Schule dreyri als Blut aufgefaßt wurde, kam man zur Vergöttlichung des Kvasir, und so entstand die Geschichte von seinem Tode und seiner Entsteheung, wodurch der Ursprung des Dichtermetes an den Friedensschluß nach dem Vanenkrieg geknüpft wurde" (28), d.h. SNORRIs Wiedergabe des Mythos würde, wenigstens was Kvasir betrifft, auf falschem Verständnis der Kenning *Kvasis dreyri* beruhen, wobei aus dem Blut Kvasirs dann eine ganze Geschichte erfunden wurde. Daß dem nicht so ist, hat erst DUMÉZIL 1959 durch Heranziehung einer indischen Parallele klargemacht (s.o. 10 f.). Vgl. SCHNEIDER 1926:36, der die Kenning für "eine Metapher wie Rebenblut" hält, die "aber zum Ausbau einer Fabel" einlade. Dagegen u.a. DE VRIES II 67 f.

86) Die Odinkenning STEINÞORs *farms arma Gunnlaðar* "Last der Arme Gunnlöds", Skj B I 387, bestätigt zwar die Liebesbeziehung zwischen Gott und Riesentochter, ist aber für die zeitliche Einordnung relativ wertlos, da wir über die Lebenszeit des Dichters nicht informiert sind. Finnur JONSSONs Annahme, er habe im 11. Jh. in Island gelebt, wird offenbar durch nichts bestätigt. Aber, so meint DE VRIES 1934a: 19, der Gebrauch einer solchen Kenning nach der Bekehrung sei sehr unwahrscheinlich.

87) DE VRIES 1934a:31 "Voor iemand, die niet anders dan op deze kenningen zou kunnen bouwen, is het volkomen onmogelijk, daaruit een samenhangend verhaal samen te stellen, dat ook maar in de verte zeu lijken op Snorri's bericht."

88) Sonst werden Vögel nie so dargestellt. Schon LINDQVIST I 1941:90 deutet die Figur als Menschen oder Gott in Vogelgestalt. Vgl. LINDQVIST 1948:19-26 / bes. 24 ff., HAUCK 1957b:370 f. DE VRIES II 139 scheint diese Abbildung eher auf den Idunraub zu beziehen. Zweifel an diesen Interpretationen äußert BECK in HOOPS [2]1973 I:83.

89) Vgl. dazu LINDQVISTs interessante Ausführungen (1948:24 ff.), worin er betont, daß man zwar in germanischen Mythen

mehrmals derlei Vogelhemden erwähnt findet, z.B. die Schwanengewänder der drei Walküren-Jungfrauen in der Prosaeinleitung der Vǫlundarkvida oder Freyjas Federkleid (*fiaðrhamr*) in der Þrymskviða, doch daß man nie eine Vorstellung von deren Konstruktion gehabt hätte. Erst die genaue Sicht der Bildsteinfigur habe ans Licht gebracht, daß man sich diese Adlergewänder als eine Art "Flugmaschinen" gedacht habe, deren Flügel durch die Kraft der Arme und Beine bewegt wurden - also der des Ikarus nicht unähnlich. Ob es sich bei diesen "Flugapparaturen" um reale Produkte oder um künstlerisch gestaltete Phantasiegebilde handelte, wird sich heute kaum mehr feststellen lassen. Vielleicht darf man sogar mit der Verwendung solch realer Adlergewänder - etwa in der Art schamanistischer (Vogel-) Trachten - im Kult rechnen? Vielleicht sogar in einer dramatischen Gestaltung des Metraubmythos? Woher und wozu sonst eine derartig konkrete Anschaulichkeit der Adlerfigur auf dem gotländischen Bilstein? Daß eine solche kultische Aktualisierung des Mythos in sehr früher Zeit (- das betreffende Monument ist immerhin über 500 Jahre älter als SNORRIs Bericht -) nicht ganz auszuschließen ist, zeigt eine entsprechende Dramatisierung des indischen Somaraubmythos, von der RV 4, 26 und 27 Zeugnis ablegen.

90) Vgl. KRAPPE 1928:57 f. / Stith THOMPSON I 1955:119 f. / MAC CULLOCH in : LThK V 1960:82 f. / SEIFERT 1954:122, 127 ff. / vgl. DE LA SAUSSAYE II 1925:613 über den keltischen Kulturheros Taliesin, der zugleich Gottheit der Inspiration war. Der Stammvater und Bringer einer neuen Zeit ist oft auch der erste Weinbauer, HEMPEL 1926:13 / EHRENREICH 1906: 536-610 (Zf. f. Ethnol. 38). Was Odin betrifft, vgl. die von WIDENGREN 1969a:90 aufgestellte Typologie des Kulturbringers. Von den für diesen angeführten Charakteristika sind mehrere auch für Odin gültig : Urmensch, Urkönig, Stammesheros, Stifter von Geheimbünden, Zivilisationsgründer, Offenbarer göttlicher Weisheit, theriomorph. Vgl. auch VAN DEURSEN 1931 (Nordamerika) und TEGNAEUS 1950 (Afrika), Zusammenfassung ihrer Ergebnisse : MAROLD 1967: 283 f.

91) Ü: Thule 14:31; SNORRI Ys 6 (= IF 26:17)
Þá er Ása-Óðinn kom á Norðrlǫnd ok með honom díar, er þat sagt með sannedum, at þeir hǫ́fu ok kenndu íþróttir þær, er menn hafa lengi síðan með farit. Óðinn var gǫfgastr af ǫllum, ok af honum námu þeir allar íþróttirnar, því at hann kunni fyrst allar ok þó flestar.

92) Über den Schmied als Kulturheros : ELIADE 1956:110 f. / MAROLD 1967:282 ff., 414 f., 506 ff. / GRIAULE 1970:43.

93) Zur Wanderungshypothese : DE VRIES 1933 (TNTL 52) 165 ff. (Forschungsbericht) / DE VRIES II 46 ff., 105 / DE VRIES 1954 (ZfdPh 73) 346 "... falls Dumézil recht behalten sollte, brechen die schönen Theorien über die Zuwanderung mehrerer Götter - wie vor allem Wodans - wie ein Kartenhaus zu-

sammen." Zum Emporsteigen Odins : HÖFLER 1959:122 f. Vgl. HELM 1946.

94) Man muß hier nicht an Loki denken (so SCHNEIDER 1936:38), die Verwandlung in verschiedene Tiere ist gerade für Odin charakteristisch, vgl. seinen Namen *Svipall* : nach GERINGs Eddaübersetzung 1892:79 A 3 "fähig, verschiedene Gestalten anzunehmen"; DE VRIES WB 1961:571 "veränderlich", vgl. DE VRIES II 64 f.

95) Odin als Adler, vgl. FALK 1924:3, 33 f., 41; als Schlange, l.c. 23, 26 f.; als Raubfisch, HÖFLER 1952:226 f. A 124, 361 / vgl. DE VRIES II 64.

96) HAUCK 1957a:8 f.; Tafel II Abb. 3 / HÖFLER 1972 (ZfdA 101) 171 ff., 164.

97) Trägt die "Schlange" einen stilisierten Lebensbaumzweig im Maul? Dies würde auf den Lebenswasser-Lebensbaum-Komplex hinweisen (s.u. 142 ff.).

98) NECKEL 1913:52 / REICHBORN-KJENNERUD 1924:124 / HDA VII 1935:1136 / HAAVIO 1952 (FFC 144) 98 f. / zu Schlangenspeise = Unterweltsspeise vgl. FROMM I 1967:100.

99) EISLER 1910:118 ff., 123 ff. / FEHRLE 1910:126 ff. / REICHBORN-KJENNERUD 1924:124 / HDA VII 1935:1137 / F. R. SCHRÖDER 1957 (ZfdPh 76) 18 f.

100) HDA VII 1935:1137 / KHM 16 / BOLTE-POLIVKA I 1913:126.

101) Vgl. die Schlangen, die an den Wurzeln der germanischen Weltesche Yggdrasil nagen; vgl. die Schlange an den Wurzeln des Fünfsproß (3 Äste, 2 Wurzeln) auf dem Runenhorn von Gallehus, dazu OXENSTIERNA 1956:59 ff. / KLINGENBERG 1973: 396 f. / vgl. HDA VII 1935:1127 / KHM 16 / BOLTE-POLIVKA I 1913:128 Drei Schlangenblätter drücken "Wiedergeburt zu neuem Leben aus".

102) In der Paradiesgeschichte vermittelt die Schlange den ersten Menschen die Erkenntnis. HERRMANN 1922:231, 335 : Weisheit durch Schlangenspeise / KHM 17 / BOLTE-POLIVKA I 1913:131 ff. / REICHBORN-KJENNERUD 1924 (ANF 40) 125.

103) Die Schlange im Schamanismus : MANKER II 1950:27-30 und Abb. 17 (auf lappischen Zaubertrommeln) / HAAVIO 1952 (FFC 144) 101 f. / ROUX 1968/69:382 / FROMM II 1967:118, 121 / A. LOMMEL 1965:45 ff. / vgl. auch KÜHN 1966:67 ff., Abb. 14 / anders OHLMARKS 1939, der die Schlange als Schamanentier nie erwähnt, vgl. 349.

104) HDA I 1927:177, 183 / RECH I 1966:200 / BOLTE-POLIVKA I 1913:134.

105) DÄHNHARDT III 1910:476-486 / RECH I 197 / ELIADE 1957:105, 200, 442 / H. THOMAS 1970/71:56.

106) Der Adler im Schamanismus : STERNBERG 1930 (ARW 28) 125-153 / FINDEISEN 1957:28 ff., 80 ff., 199 / ELIADE 1957:78 ff., 80 A 9, 97, 101, 135, 157 f., 223 f., 262 und passim, 105 : "Die Vögel sind Seelenführer. Selber ein Vogel zu werden oder von einem Vogel begleitet zu sein, bezeichnet die Fähigkeit, noch in diesem Leben die ekstatische Reise zum Himmel, ins Jenseits, zu tun." Vgl. HÖFLER 1972 (ZfdA 101) 181 f.

107) Adler - Weltbaum : HOLMBERG 1922:65, wo der iranische Weltbaum als "Baum des Adlers" bezeichnet wird / STERNBERG 1930 (ARW 28) 134 / vgl. RV 1, 164, 20-22 / 10, 177, 2, vgl. GELDNERs Einleitung.

108) H. THOMAS 1970/71:49 / APULEIUS VI 15 / KHM 57 / BOLTE-POLIVKA I 503-515.

109) HDA I 1927:176 / RECH I 1966:192 / BECK in HOOPS [2]1973 I 81 / zur Ikonologie : HAUCK 1972:64 f., Tafel II Abb. 2a/b, Tafel III Abb. 3a / HAUCK 1957a:9.

110) Verführung Rindas bei SAXO III (= OLRIK-RÆDER I 70 ff., Ü: JANZEN 1900:125 ff. / vgl. SnE Skáldsk. 20 (= Finnur JÓNSSON 1900:90 vgl. 1931:110, Ü: Thule 20:161) Kenningar für Frigg : Nebenbuhlerin der Jörd, der Rind, der Gunnlöd, der Grid.

111) KLINGENBERG 1972 : 119 ff. deutet 1) Háv. 96-102 (1. Odinsbeispiel, *Billings mær*) und 2) Háv. 104-110 (2. Odinsbeispiel, *Suttungs mær = Gunnlǫð*) als zusammengehöriges Ganzes, welches "Liebesleiden und Liebesglück Odins in der Zeit, mit der Macht des ab- und zunehmenden Mondes" zum Inhalt hat; 1) zeigt den "Wankelmut der Frauen"; im Zeichen des abnehmenden Mondes mißlingt die Liebeswerbung und Odin holt sich einen "verdunkelnden Rausch beim Riesen Fjalarr" (124); 2) zeigt den "Wankelmut der Männer"; unter zunehmendem Mond gelingt die Werbung und führt zum Vollzug der legalen Ehe, aus der Odin freilich nach Erwerb des klaren Dichtermet sogleich entflieht.

112) Vgl. dazu Ys 7, Ü: Thule 14:33 über Odins magische Fähigkeiten : "er kannte Lieder, durch die sich die Erde vor ihm öffnete oder Berge, Felsen und Grabhügel ... und wußte er auch durch Zaubersprüche allein zu bannen alles, was darin wohnte."
Vgl. dazu die Háv-Stelle "*mǫrgom orðom mælta ec í minn frama*" (104).

113) Zu grundsätzlichen Fragen über das Verhältnis Märchen-Mythos vgl. DE VRIES 1954 (FFC 150).

114) Finnur JÓNSSONs Etymologie wird aufgegriffen von KLINGENBERG 1972:121, der den Suttungmythos in Beziehung zu den

Mondphasen sieht und "in diesem Zusammenhang an das Riesenwort für 'Mond' in den eddischen Alvíssmál" Str. 14 erinnert, wo der Mond *skyndir* "der Eilende" heißt; dazu im Gegensatz Billing, abgeleitet von an. *bila* "nachgeben, schlaff werden, fehlschlagen" - entsprechend die gelingende Werbung Odins bei Suttungs Tochter, die mißlingende bei der Billings.

115) Vgl. SCHNEIDER 1936:37 / DE VRIES II 71 : "die Namen ähneln einander zu sehr, um nicht in irgendeiner Beziehung zueinander zu stehen". Die Háleygjatál-Stelle (Skj B I 60:2) "*hinn es Surts ór søkkdǫlum farmǫgnuðr flјúgandi bar*" und die Kenning "*Surts ættar sylgr*" (Skj B I 153:15) deuten kein Besitzverhältnis Surt - Met an, sondern bezeichnen Surt (pars pro toto) als Riesen, den Met als Trank der Riesen überhaupt.

116) Über die Motivparallele Skm. 35, 1-3 und AV 1, 14, 2 ab erstmals LOMMEL 1936 (ZfdA 73) 245-251; dann u.a. SCHMITT 1967:26 f. Die indische Stelle lautet : "Dies Mädchen soll von dir, o König Yama (König des Totenreiches) als Liebchen niedergerammelt werden."

117) Auch das in der nordischen Mythologie häufig belegte Motiv des (versuchten) Freyjaraubes, das nicht vom Raub der Persephone (d.h. vom zeitweiligen Verschwinden der Fruchtbarkeitsgottheit in der Totenwelt) getrennt werden kann, deutet auf eine Beziehung der Riesen zur Unterwelt hin; vgl. DE VRIES I 248.

118) Ihr Vorkommen in Kenningar des 9. und 10. Jhs. (Skj B I 38:6 und 387) bezeugt zumindest ein recht hohes Alter ihrer Verbindung zum Mythos vom Raub des Mets.

119) UHLAND VI 1868:216 versteht den Namen *Gunnlǫd* = "Kampfladung" im Sinne von "Aufforderung zum Redekampf, zum Wissenswettbewerb" mit dem Riesen, ähnlich dem, den das Vafþrudnirlied schildert. Vgl. das run. *laþu*, formal an. *lǫð* und ags. *laðu* f. "Einladung" entsprechend. Nach KRAUSE 1966:253 "Einladung, Zitation", nämlich "Einladung übermenschlicher Mächte, welche dem Träger des Brakteaten Glück bringen sollen". Öfter in Verbindung mit den Fruchtbarkeits- und heilsmagischen Formeln *lukar* und *alu*. Dazu auch GUTENBRUNNER 1954 (ZfdPh 73) 393 ff.

120) Oder spiegelt die Szene des Trankspendens nur die Funktion des Schenkenamtes, welches die germanische Frau innehatte, wieder? Vgl. Beowulf 613 ff., 1168 f., 1980 ff., 2021 ff.

121) Zum Grundsätzlichen vgl. LANCZKOWSKI 1965:22 "Es muß daher auch für die Religionsforschung gelten, was für andere Wissenschaftszweige, etwa die Profan- oder Kunstgeschichte selbstverständlich ist, daß nämlich die ausschließliche Beschränkung auf nur ein Volk oder nur eine Epoche metho-

disch unzureichend und in ihren Ergebnissen unbefriedigend bleibt." Vgl. dagegen noch etwa NECKEL 1930:31 (in Deutsche Islandforschung; zit. nach Å.V. STRÖM 1967:A 159) "Man darf sich also wundern darüber, dass uns Germanisten immer von neuem die vergleichende Religionswissenschaft als unentbehrliche Lichtquelle empfohlen wird. Kann sie uns denn mehr liefern als unnachprüfbare Hypothesen?" Vgl. auch WIDENGREN 1955:64 "die ethnologischen Parallelen sollten, wenn möglich, aus angrenzenden Kulturen oder verwandten Völkern geholt werden, so dass sich aus dem phänomenologischen Vergleich eine geschichtlich-genetische Untersuchung entwickeln kann". Über die Methode des Vergleichs ausführlich : MÜHLMANN 1954 (Studium Generale VII) 174 ff., vgl. auch 138.

122) Vgl. LANCZKOWSKI 1965:31 Das vergleichende Verfahren "soll nicht zur Auslöschung, sondern zur deutlicheren Erkenntnis der Eigenart historischer Erscheinungen führen."

123) Über Akkulturationsprozesse : THURNWALD 1932, ND 1966:313 ff., Akkulturation ist der "Prozeß der Anpassung an neue Lebensbedingungen" (313); vgl. MÜHLMANN 1954 (Stud. Gen. VII) 174 f. : Wenn das Übertragungsfaktum erwiesen ist, "verschiebt sich das Interesse ganz von selbst auf die Energetik des Übertragungsprozesses."

124) Zur religionsphänomenologischen Methode vgl. besonders VAN DER LEEUW [2]1956. Eine Übersicht über die Geschichte der Religionsphänomenologie bietet HIRSCHMANN 1940, sie definiert diese systematische Wissenschaft als "eine typologische Betrachtung religiöser Phänomene" (68). Vgl. FRICK, der die Religionsphänomenologie als "Ergebnis der vergleichenden Religionswissenschaft" versteht. "Entweder wird das Wiederkehrende zu Einheiten zusammengefaßt (Typologie) oder das Besondere, die Eigenart einer Religion, aufgewiesen (Morphologie)." (zit. nach HIRSCHMANN 1940:80).

125) Über Typus und Variation : MÜHLMANN 1938:117 ff. FRICK führte den Terminus "Habitus" (= "das Typische") in die Religionswissenschaft ein für diejenige Eigenart einer Religion, die sich in ihrem ganzen historischen Wandel, auf verschiedenen Schichten gleichbleibt, und sich in den geringsten Äußerungen dieser Kultur zu erkennen gibt (HIRSCHMANN 1940:79).

126) Wie HAUER 1940:158 A 1 wohl richtig begründet hat :
1) weil die indoarischen Überlieferungen bis ins 2. Jahrtausend zurückreichen, also näher an der "idg. Epoche" als alle anderen Traditionen liegen;
2) weil die traditionsbewußte bäuerliche Dorfkultur Indiens besser mit der Germaniens verglichen werden kann als etwa die griechische Stadtkultur;
3) weil die indoarische religiöse Entwicklung durch keinen "Bruch" gestört wurde, wie etwa die des Iran durch das Auftreten Zarathustras; auch die germanische Entwicklung ging bis zur Eddaaufzeichnung weitgehend kontinuierlich vonstatten.

127) Vgl. ELIADE 1963:110 Archaische und primitive Religionen bieten dem Forscher die Möglichkeit, "bestimmten religiösen Einrichtungen noch in ihrem Urzustand zu begegnen."

128) Vgl. eine Definition BORNEMANNs (1938:13) "Träger der Kultur im Sinne der Ethnologie ist also das Volk; d.h. Kultur ist das in einem Volk Typische." (zit. bei STIGLMAYR 1970:99), vgl. FRICKs "Habitus", A 125.

129) Nach DUMÉZIL 1964:55 sind die Kriterien einer ursprünglichen Verwandtschaft idg. Mythen a) gleiche Intention, Richtung und Funktion der Erzählung, b) gleiches Gedankengut und gleiche Lehre.

130) Die ethnographischen Parallelen waren jahrzehntelang Problem Nr. 1 in der ethnologischen Forschung. Die Frage, ob "Migration" (Diffusion) oder selbständige Entstehung (Parallelentstehung) von Kulturelementen, wird heute, besonders von der historischen Ethnologie ("Wiener Schule"), zumeist zugunsten der Migration entschieden. BASTIANs "Völkergedanke" (bzw. "Elementargedanke") wird abgelehnt (vgl. KOPPERS 1952 [Kultur und Sprache 9] 60), ähnlich steht es mit C.G. JUNGs "Archetypen" (vgl. REUNING 1954: 219 ff. / JENSEN 1954:148 f.; 1963:71 f.; 1966:22 f.), oder das ganze Problem wird zum "Scheinproblem" degradiert, so von MÜHLMANN 1954:174. JENSEN sieht hinter der Meinung der Parallelisten eine "mechanistische Auffassung von der menschlichen Psyche", welche die "menschlichen Gehirne Uhrwerken gleich" stelle, "die - einmal eingestellt - mechanisch immer zu den gleichen Erfindungen kommen müssen." (1954:149) Derselbe Autor unterscheidet zwischen dem Auftauchen einer bestimmten Erkenntnis, die bei vielen Völkern gleich sein kann, und ihrer kulturellen Ausgestaltung (1966:23). Zum Archetypus vgl. R. OTTO 1917:142.

131) Man denke etwa an M. MEADs bedeutende Untersuchung über "Jugend und Sexualität in primitiven Gesellschaften", die geeignet ist, manche Vorurteile über etwa "männliches" und "weibliches" Verhalten ins Wanken zu bringen ("männliche Aktivität und Aggressivität", "weibliche Passivität und Anschmiegsamkeit") : "Die Ergebnisse zeigen, daß eine natürliche Verbindung zwischen Geschlecht und Temperament nicht vorliegt. Bei einem der beobachteten Stämme unterscheidet sich das Selbstverständnis der Männer und Frauen kaum; ein geschlechtsspezifisches Verhalten fehlt fast ganz. Bei einem zweiten Stamm entspricht die Rolle und der Idealtypus der Frau den in Europa und in Amerika gewohnten Verhältnissen; bei einem dritten wiederum ist das Rollenverhältnis der männlichen und weiblichen Stammesmitglieder trotz patrilinearer Erbfolge genau entgegengesetzt." (Einleitung des Herausgebers zu Bd. 3, = dtv WR 4034)

132) Zur Auffindung der Parallelen vgl. bes. Stith THOMPSON I 1955:88 f., 194 f., 223 u.ö.
Wie FRAZER 1930:203-217 festgestellt hat, gibt es grundsätzlich verschiedene Möglichkeiten des Feuererwerbs :

a) Blitz als Feuerbringer,
b) Geschenk (Gottes),
c) Raub von Gestirnen,
d) aus dem Besitz der Tiere,
e) Raub durch Tiere,
f) Neuerwerb des bei einer Sintflut erloschenen Feuers von Tieren, die es während der Flut bewahrten.

Seltsamerweise spielen Vulkane, also der Erwerb des Feuers aus dem Erdinneren, eine sehr geringe Rolle (Ausnahme Polynesien).

133) Zum Motiv des Körnerdiebstahls vgl. die ausgezeichnete, vor allem methodisch wichtige Arbeit OBAYASHIs (in FS JENSEN II) 1964:344-459. Er weist für das in ganz Ostasien verbreitete Motiv nach, daß bestimmte Motivvarianten mit bestimmten Getreideanbauformen verbunden sind (456).

134) Warum der Raub des Feuers so häufig durch Tiere, besonders durch Vögel geschieht, versuchte DÄHNHARDT III 1910:92 damit zu erklären, daß wohl die Sonne als erster Feuerspender gedacht wurde, für den Erwerb von der Sonne aber nur Vögel als die natürlichen Vermittler zwischen Himmel und Erde in Frage kommen. Diese Vorstellung sei älter als die von Prometheus als Räuber. Eine Fehlleistung rationalistischer Mythendeutung ist dagegen wohl FRAZERs Annahme, all diese Mythen seien primär aitiologisch und sollten eine bestimmte Farbe oder Eigenschaft eines Tieres erklären; die Feuerentdeckung sei erst sekundär damit verbunden worden. Über den Ursprung von Mythen vgl. bes. JENSEN [2]1960 Einleitung.

135) Vgl. "Hanes Taliesin" (MAC CULLOCH in DE LA SAUSSAYE II [4]1925:613). Dieses Motiv muß sehr alt sein, denn es impliziert offenbar das Unwissen über den Zusammenhang zwischen Zeugung und Geburt.

136) JENSEN 1963:145 ff. vergleicht a) Prometheus-Mythologem (Körnerdiebstahl aus dem Himmel) und b) Hainuwele-Mythologem (Entstehung der Knollenfrucht aus dem zerstückelten Körper eines Mädchens). Beide Mythologeme sind an eine bestimmte Anbauform gebunden : a) an den Getreidebau (vgl. A 133) und b) an den Hackbau. Interessant ist die reiche kultische Ausgestaltung des Hainuwele-Mythologems, wohingegen das Prometheus-Mythologem fast keine Kulte aufweist. Was das "alt- und neuweltliche Vorkommen" des Prometheus-Mythologems betrifft, nimmt JENSEN (160) unbedingt "den Zusammenhang ... [an] . Wie sollte der Mensch zweimal auf die absonderliche Vorstellung verfallen sein, das Getreide sei ursprünglich den Menschen vorenthalten gewesen und gegen den Willen der Himmelsbewohner im Himmel gestohlen worden?"

137) Über die Zeit der Einwanderung, Bevölkerungsverhältnisse Altindiens, Ausbildung des Kastenwesens etc. : KOPPERS in KÖNIG [3]1961 II:670 ff. Zum Veda vgl. GONDA 1960:9, vgl. ff.

Veda heißt "Wissen", der Veda ist ewig, "von der Gottheit formuliert und in der Urzeit von inspirierten Weisen (Ṛṣis) 'geschaut'", er entstand in brahmanischen Schulen und wurde lange Zeit nur mündlich tradiert, die ältesten Teile wurden etwa im 12. Jh. v. Ch. in Nordwest-Indien redigiert; "der Veda ist die ewige Wahrheit selbst ..., die Quelle aller Erkenntnis" (l.c. 16). Zur vedischen Mythologie vgl. die bei RAU 1966:72 A.1 aufgeführten Standardwerke, bes. GONDA 1960.

138) Auch hier schulde ich Frau Dr. KRICK von Indologischen Institut in Wien aufrichtigen Dank für ihre wertvollen Hinweise.

139) Der RV ist "das älteste Literaturdenkmal in einer indogermanischen Sprache" (LOMMEL 1935:28 u. ff.), seine Entstehung fällt ungefähr in die Einwanderungszeit der Arier um 1000 v. Ch., älteste Teile datiert man noch früher (l.c. 33), vgl. GLASENAPP 1958:15 / KOPPERS l.c. 678 ff.

140) Alle Hymnen des 9. Liederkreises sind an Soma-Pavamāna gerichtet, an den sich läuternden Soma. Es handelt sich also um Ritualgesänge, die während der Somapressung und -Läuterung von den Hōtr-Priestern gesungen wurden. Ihnen allen "liegt der Gedanke zu Grunde, daß die mühselige und kunstvolle Arbeit der hantierenden Somapriester, der Advaryu's, besser fortschreitet, 'wenn gute Reden sie begleiten'". Umgekehrt regt Soma die Sänger zu immer schöneren Lobliedern an.

141) Der RV wird immer, wenn nicht anders vermerkt, nach der Übersetzung von GELDNER zitiert.

142) Nach U. SCHNEIDER 1971:31 ff. ist *śyená* - so wird der somaraubende Greifvogel im RV bezeichnet - kein Adler : "von den 64 Belegstellen, die sich für śyenā im RV finden, läßt auch nicht eine erkennen, daß es sich dabei um einen besonders großen und starken Vogel handelt" (33) - und das müßte ein Adler ja wohl sein. *Śyená* bezeichnet vielmehr einen Falken, dazu einen ängstlichen (RV 4, 26, 5 / 9, 77, 2 / 1, 32, 14). Die Ängstlichkeit des Falken und die Tatsache, daß er von Manu "ausgeschickt" wird, führen SCHNEIDER zur Vermutung, der Somaraub in dieser Form sei nach dem Vorbild der Beizjagd konzipiert : "Angst" und Unruhe "vor dem 'Geworfenwerden'" sei ganz typisch für Greifvögel (36). Wie paßt es indessen zu dieser Charakteristik des Falken als ängstliches Tier, daß Soma, dessen Heldentaten ja oft gerühmt und denen Indras gleichgesetzt werden (9, 61, 20 / 9, 88, 4 / 9, 27, 4), selbst häufig Falke oder Adler genannt wird (9, 3, 1 / 9, 67, 14 / 9, 26, 19 / 9, 97, 33) ?

143) Anders U. SCHNEIDER 1971:2 (Ü:) und 10 f. (Kommentar), der die Strophe auf Soma bezieht.

144) Zur nicht geklärten Etymologie vgl. MAYRHOFER I 1956:263.

145) Die Fähigkeit, seinen Leib nach Belieben zu wandeln, ist eine der charakteristischsten Eigenschaften Indras (vgl. RAU 1966:73): RV 1, 51, 9 : Ameise / 10, 99, 10 : Araru / 1, 51, 1; 52, 1 / 8, 2, 40 : Widder / vgl. 3, 48, 3 / 6, 47, 18; 33, 3 / 5, 29, 4 / 3, 29, 4; 53, 8.

146) Die Etymologie ist nicht völlig geklärt, vgl. MAYRHOFER II 1963:88 f., wonach "*Índraḥ* ein altes Adjektiv für 'stark, mächtig' zu sein" scheint.

147) Beachtenswert ist hier LOMMELs Hinweis auf Indras Kampfträgheit (1939:11) : Indra, der Draufgänger und Keulenschwinger, zögert bisweilen vor dem Kampf und muß von den Göttern zum Dreinschlagen ermahnt werden. Ist er aber, von Soma berauscht, erst einmal in Schwung, widersteht ihm nichts. Man denkt hier an das merkwürdige Zögern des germanischen Helden Dietrich von Bern vor wichtigen Kämpfen.

148) Das Kâṭhakam stammt aus der vedisch-brahmanischen Zeit um 800-500 v. Ch., und hat trotz relativ später Aufzeichnung z.T. sehr altes Material bewahrt (Hinweis von Frau Dr. KRICK).

149) Vgl. GLASENAPP 1958:48 f. : Das Mahābhārata, ein Epos von 100 000 Doppelversen Umfang, handelt "von den Nachkommen des Königs Bharata, den Kurus und Pândus, und von ihren heftigen und langwierigen Kämpfen." Zahlreiche Einschübe "erzählender" und "belehrender Natur". Nach indischer Tradition wurde das Riesenepos von einem Heiligen namens Vyâsa ("Ordner") geschaffen, wahrscheinlich jedoch ist es das Werk vieler Generationen, entstanden etwa zwischen 400 v. Ch. bis 400 n. Ch.

150) Vgl. U. SCHNEIDER 1971:31 f. bes. 32 A 53. Die Garuda-Figur ist erst nach Christi Geburt bezeugt. Als göttlicher Adler hat er die frühen Adler- und Falkenmythen (RV) an sich gezogen (freundlicher Hinweis von Frau Dr. KRICK).

151) Die Gâyatrî lautet : "Dieses vorzügliche Licht des Gottes Savitṛ empfingen wir, der unsere Gedanken anregen soll " (vgl. GONDA 1960:293). In althinduistischer Zeit konnte man sich durch 1008- bzw. 108maliges Flüstern der Gâyatrî vom Genuß unreiner Speisen wieder reinwaschen. Der Vers galt "als die Essenz des Veda ... und [war] von jedem 'Initiierten' jeden Tag ... herzusagen" (l.c. 120).

152) Über die Brāhmana-Texte : GLASENAPP 1958:29 : Die Brāhmanas sind an den Veda angeschlossene "Erläuterungstexte", "die gleich ihm Offenbarungscharakter haben sollen". Die Abfassungszeit reicht bis etwa 1000 v. Ch. zurück. Sie stellen "umfängliche Abhandlungen [dar], in denen für die Ausführung der heiligen Zeremonien genaue Anweisungen gegeben und ihre Bedeutung sowie die für ihre Durchführung zu erwartenden himmlischen Belohnungen auseinandergesetzt werden." Das mehrmals zitierte ŚB stammt aus der jüngeren Brāhmana-Zeit, also etwa 500 v. Ch.

153) Vgl. auch Indra als Habicht in der Erzählung Mbh III 130 f. zit. bei GLASENAPP 1958:55 ff., bes. 57.

154) Dazu kommt, daß Indra auch als göttlicher Arzt gilt; ähnlich wie Wodan im 2. Merseburger Zauberspruch durch Magie die verrenkten Knochen zusammenfügt, heißt es von ihm in RV 8, 1, 12 "Der auch ohne Verband, bevor (das Geschoß) die Schulterknochen durchbohrt, das Gelenk zusammenfügt, der schätzereiche Gabenherr, der alles, was verrenkt ist, wieder zusammenbringt." Vgl. dazu die auffallende Übereinstimmung zwischen 1. Merseburger Zauberspruch und AV 4, 12, die erstmals von A. KUHN gesehen wurde (zit. bei DIEPGEN I 1949:38, vgl. SCHMITT 1967:286 f.).

155) JOHANSSON 1910:20 ff. : Da Garuda als Viṣṇus Reittier gilt, könnten beide identifiziert werden, seine berühmten drei Schritte, mit denen er Erde, Atmosphäre und Götterhimmel erreicht, seien "ett formelartadt uttryck för Visnu's hastiga flykt som fågel genom de tre världsrymderna" (22), der Honig, mit dem seine drei Schritte angefüllt seien, stehe für den (geraubten) Soma (22).

156) *Soma* wird *madhu* genannt z.B. in RV 9, 62, 20 / 9, 30, 5 / 9, 107, 4 / 8, 48, 1. Soma hat den ursprünglichen Honigmet ersetzt, erst später kamen wieder Honigtränke auf, besonders im Totenkult und im Gästeritual (*madhuparka*, ein Mischtrank) ; nach einem freundlichen Hinweis von Frau Dr. KRICK.

157) Es muß mit Kulturbeziehungen zwischen Indien und nordasiatischen Völkern gerechnet werden (Frau Dr. KRICK). Was eventuelle germanisch-nordamerikanische Lehnbeziehungen angeht, so könnten die Vikinger als Vermittler fungiert haben. Daß die Gemeinsamkeiten - falls sie nicht ohnehin autochthon entstanden sind - auf eine Zeit zurückgehen, in der die heutigen nordamerikanischen Indianer noch in Sibirien saßen, wagt man nicht zu vermuten, obgleich es auffällt, daß gerade diejenigen Mythenvarianten, welche die größte Ähnlichkeit zum germanischen Raubmythos besitzen, von der amerikanischen Nordwestküste stammen (Tlingit) - also "auf dem Weg" liegen, den die Einwanderer über die Beringstraße in Richtung Süden nahmen, während die Vikinger im Osten landeten.

158) Vgl. bes. R. SCHMITT 1967: passim. Außer der schon in A 154 erwähnten Parallele zwischen 1. Merseburger Zauberspruch und AV vgl. eine von LOMMEL entdeckte Übereinstimmung mit einer Stelle der Skírnismál : die "Verwünschung zu ewiger Jungfernschaft" in AV 1, 14 (SCHMITT l.c. 26), zum gleichen Motiv in Griechenland : FEHRLE 1910:19 f. A 2 : Jungfrauen, die auf Erden Aphrodites Gaben verschmähen, müssen nach dem Tod mit Dämonen zusammen hausen.

159) Zur Übereinstimmung von germanisch-indischen Göttergestalten vgl. R. OTTO 1932:58-63 : Rudra - Odin (vgl. ARBMAN 1922 Zsf. 310 ff. / LOMMEL 1935:147, 151, 154) / MANNHARDT 1858: 1-242 : Indra - Thor.

160) Zum Prometheus-Mythos vgl. A. KUHN 1886 ND 1968:18 ff. / ROSCHER ML 1902:3033 ff. / FRAZER 1930:193 f. / W. KRAUS in RE 1, 23, 1, 1957:654 ff. / KERÉNYI 1959 / KERÉNYI I 1968:169 ff. Zur Etymologie : FRISK II 1970:599 und 170 f. / vgl. RE l.c. 689. Der Mythos ist ausführlich aufgezeichnet bei HESIOD, Theogonie 561-570, Ü: VON SCHEFFER 1938:37 f., und HESIOD, Werke und Tage 42-52, Ü: VON SCHEFFER 1938:73 f. Tantalos soll seinen Freunden die nur den Göttern gebührende Speise Nektar und Ambrosia geschenkt haben - "Auch dies war ein Diebstahl, nicht unähnlich dem des Prometheus" (KERÉNYI II 1968:55).

161) Dagegen PLATO, Protagoras 320d-321e, wo Prometheus das Feuer und die Weisheit für die Menschen aus der Werkstatt des Hephaistos und der Athene raubt, da er den Raub bei Zeus im Himmel nicht wagte, weil dort das Feuer von schrecklichen Wächtern behütet wurde (vgl. FRAZER 1930:193 f.).

162) Zur Genealolgie KRAUS in RE 1, 23, 1, 1957:690 ff.

163) Allerdings läßt die Bezeichnung φλεγύας für eine Adlerart vermuten, daß die Vorstellung vom feuerbringenden Vogel - der vielleicht "mythisches Abbild für den Blitz ist" - und die FRAZER 1930 bei so vielen Naturvölkern nachwies, auch bei den Griechen einmal lebendig war (KRAUS in RE 1, 23, 1, 1957:693 / vgl. dagegen ROSCHER ML 1902-09:3o34.

164) GRIAULE 1970:43 f. / JENSEN 1966:19 f. befaßt sich mit der Frage : "Wie sollen wir uns diese seltsamen Übereinstimmungen erklären?" und meint : "Es ist schlechterdings nicht denkbar, daß ein afrikanisches Volk und die alten Mittelmeer-Völker unabhängig voneinander auf die gleiche Kombination der gleichen seltsamen Vorstellungen verfallen sein sollen." - "Wir müssen vielmehr mit vielen unbekannten Möglichkeiten der Übertragung rechnen. In jedem Falle aber ist die Übereinstimmung frappierend genug, um die Version der Dogon und die von Hesiod auf gemeinsame Wurzeln zurückzuführen. Die landläufige Meinung, eine Erzählung, wenn nur mündlich überliefert, müsse sich bereits in 100 und erst recht in 1000 Jahren bis zur Unkenntlichkeit verwandelt haben, trifft insbesondere für Mythen nicht zu. Selbst wenn wir annehmen wollten, daß Hesiod als Quelle für die weit entfernt in Afrika - südlich der Sahara - wohnenden Dogon in Frage komme - die unwahrscheinlichste aller Annahmen -, so dürften doch seit dem Erlöschen des unmittelbaren griechischen Einflusses auf Nordafrika immerhin noch mindestens 1500 Jahre für die mündliche Tradition zu überbrücken sein. Die nur mündliche Tradition von Mythen und Erzählungen kann also jedenfalls über Jahrtausende zurückgehen. Darin liegt ihr besonderer Wert, denn sie vermittelt uns Einblick in die Vorstellungswelt verschollener Epochen."

165) Prometheus galt selbst als erster Schmied. KERÉNYI 1959: 75 ff. Bei den Dogon war der Schmied Feuerbringer, Getreidebringer und Kulturheros, von dem die Menschen viele Dinge das erste Mal zu tun lernten : GRIAULE 1970:43 f. / vgl. A 90.

166) Im folgenden vgl. DREXLER in ROSCHER ML 1886-1890:1595 ff./ FRIEDLÄNDER in RE 7, 1910:738 ff. / KERÉNYI I 1968:77 / A. KUHN [2]1886 ND 1968:155 f./ VON RANKE-GRAVES 1969 ([1]1955) I :101 ff.

167) DE VRIES schreibt an der betreffenden Stelle : "Es kann ja kein Zufall sein, daß Indra in Adler- oder Falkengestalt den Somatrank aus dem Himmel raubt und Zeus ebenfalls als Adler den Mundschenk der Götter Ganymedes zum Olymp entführt ... hier blickt unverkennbar ein 'Urmythologem' durch."

168) Dies bestätigte mir auch Prof. SCHWABL vom Institut für klassische Philologie, Wien, der jene Ansicht nirgends in der dieses Motiv betreffenden neueren Literatur vorfand.

169) Auch hier verbirgt sich offenbar der Mythos vom Raub des Lebenswassers aus der Anderen Welt, wobei auf dem Rückweg immer eine Taube den Planktai, den "bewegten Felsen" (= Symplegaden) zum Opfer fiel (KERÉNYI II 1968:201, 206).

170) Zum Psychenmärchen vgl. besonders die in dem von BINDER / MERKELBACH 1968 herausgegebenen Sammelband "Amor und Psyche" vereinten Aufsätze / vgl. BIRKHAN 1962:251 ff. / Wie JEANMAIRE 1968:315 schreibt, hält man das Werk des APULEIUS allgemein für die "Neufassung eines bereits fixierten Gegenstandes", eigenartig freilich, daß "die Geschichte der Psyche ... in der gesamten uns erhaltenen antiken Literatur weder direkt noch in Anspielungen bezeugt" ist (in BINDER/ MERKELBACH).

171) Beim sonstigen Vorherrschen der Dreizahl im Märchen befremdlich, man erwartet nur drei Aufgaben. BIELER 1968:335 f.

172) BIELER 1968:339 ff. bringt eine Menge Beispiele für heilkräftiges Öl als Parallele zum Lebenswasser. Die Schönheitssalbe kann ähnlich der Verjüngungsquelle als "abgeschwächtes" Lebenswasser gelten (l.c. 340).

173) Wenn aber, wie BIELER 1968:346 ausführt, *"beide Arbeiten Dubletten sind, zwei Erzählungsformen derselben Geschichte,* dann ... können die beiden Aufgaben nicht von Anfang an nebeneinander gestanden sein, zu einer Zeit, da man in der einen wie in der anderen das Holen des Lebenswassers noch empfand." Daraus läßt sich das "ursprüngliche" Aufgabenschema rekonstruieren :
"1. Auslesen von Körnern;
2. Gewinnung der goldenen Wolle;
3. Holen des Lebenswassers,"
in das, wie BIELER wohl richtig bemerkt, der Erwerb des Lebenswassers nicht hineinpaßt : während nämlich die drei Aufgaben im Märchen, zu denen die erste und zweite hier

gehören, unlösbar sind, und das Ziel haben, den Helden zu verderben "*kommt es* [beim Wasser des Lebens] *im Gegenteil darauf an, daß es gewonnen wird*" (347); es "wird stets zu einem bestimmten Zweck gesucht (Belebung, Heilung, Entzauberung)" (ib.). Der Autor führt weiter aus (348 ff.), daß also in der Psychengeschichte verschiedene "Märchen" kombiniert wurden : Typ A : "Dämonenehe, Verwundung, Wanderung, Heilung des Geliebten durch das Wasser des Lebens" und Typ B : "Mahrtenehe mit übertretenem Verbot, Wanderung, Hexendienst : drei Aufgaben und Jenseitsfahrt, Hochzeit" (352). Vgl. BIRKHAN 1962:269 : Die schweren Aufgaben, die Psyche bei Venus zu erfüllen hat, sind "ganz sekundär". - "Alt ist in der Vorform der Amor und Psyche-Geschichte wohl nur der Gang in die Unterwelt um das Lebenswasser, den ja auch Istar tut."

174) Wie MERKELBACH 1968:392 ff. wahrscheinlich gemacht hat, ist Psyche "in Wahrheit eine Erscheinungsform der Isis", die "in langer Irrfahrt die Welt durchwandert, als sie Osiris suchte" (395). Er interpretiert die Geschichte "vom Standpunkt der Isismysterien aus" (398) : was Psyche erlebt, sind Prüfungen und Weihen eines Isismysten. "Das Einholen des Lebenswassers [sei] im Kult der Isis in verschiedensten Formen zelebriert worden" (402), es diente der Belebung des toten Osiris. Die Verletzung des Eros im Psychemärchen entspricht wohl der Tötung des Wachstumsgottes.

175) Auf das problematische Verhältnis von Märchen u. Mythos kann hier nicht eingegangen werden; dazu JENSEN 1966:20 / DE VRIES 1954 (FFC 150).

176) Nach ELIADE 1954:324 war Kalypso "eine von den unzähligen Theophanien der Großen Göttin"; das widerspricht nicht GÜNTERTs Auffassung, der nur einen anderen Aspekt der Mutter- und Erdgöttin mehr hervorhebt. Die Zahlen im Text beziehen sich auf GÜNTERTs Arbeit.

177) Wobei norw. *hulder*, schwed. *huldra*, aisl. *huld* von einem Part. passiv. fem. **huldi*, gen. *huldiōs* (zu *helan*) gebildet sind und zeigen, "daß die Huldren als die 'Verhüllten' die Opfer der Hel, der 'Verhüllerin', d.h. die Toten selbst sind" (GÜNTERT 1919:63). Sie werden freilich zu Totendämonen mit den gleichen gefährlichen Eigenschaften wie die Todesgöttin selbst.

178) HAUER 1923:303 f. bringt sogar Beispiele von den Maori und aus Japan. Vgl. des Odysseus Genossen bei Kirke, Od. X 234-244, weitere Beispiele bei HERRMANN 1922:588 ff.

179) Dies zeigt sich nicht nur an erstarrten sprachlichen Wendungen wie *berja í hel*, *drepa í hel* "töten", *vera í hel* "tot sein" etc., sondern auch daran, daß Balder zur Hel kommt, obwohl er an der Waffe starb, daß Sigurd bei Hel weilt und Brynhild nach Hel geht (GÜNTERT 1919:37).

180) *Postera nocte eidem Proserpina per quietem astare perspecta postriduum se eius complexu usuram denuntiat.*

181) Fóstbr.s. K. 4 S. 16 (Kop. 1852), zit. nach HERRMANN 1922:233. EGILL Høf. 10 (= Skj B I 32:10), Son. 25 (= Skj B I 37:25). Interessant die von GÜNTERT 1919:84 zitierte Stelle aus E.T.A. HOFFMANNs "Elementargeist" (Insel Ausg. Bd. IV 1967:288) : "Festlich geschmückt hatte sich die Erde wie eine sehnsüchtige Braut, um die dem Tode geweihten Opfer, die im blutigen Kampf gefallenen Helden, zu empfangen in ihrem dunklen Brautgemach." Zur Todeshochzeit bes. FEHRLE 1910:17 ff. und 19 f. A 2.

182) Vgl. RV 10, 135, 1 "Wo unter einem schönbelaubten Baume Yama mit den Göttern zecht, dort schaut sich unser Vater, der Clanherr, nach seinen Altvorderen um." / RV 10, 155, "An die Toten", Str. 1 "Für die einen wird Soma geläutert, andere sitzen bei dem Schmalz. Für die der Met rinnt, auch zu denen soll er gelangen."

183) Namen wie *Herfiǫtur* "Heerfessel", *Hlǫkk* "Kette", *Hrist* und *Hrund* "Schütteln" und "Stoßen" weisen auf ihre den Krieger lähmende Tätigkeit hin (NECKEL 1913:75). Auch Riesinnen und Hexen wurden mit Walkürennamen belegt (l.c. 80 f.). Die Walküren gehörten ursprünglich zu den den Menschen und Göttern feindlichen Wesen. Erst die Dichtung begann die Walküre zu idealisieren und das Wort mit neuem Inhalt zu füllen (l.c. 80). Vgl. über diese Bedeutungsentwicklung l.c. 82 ff. / EBENBAUER 1970:184 ff.

184) Über die baltische Fruchtbarkeitsgöttin Laima vgl. BETZ 1960:57 / Über Freyja- und Frigg-Kenningar DE VRIES 1934c (TNTL 53) 212-217.

185) Vgl. Beowulf 612 ff., 1168 ff., 1980 ff., 2020 ff., wo die Königin selbst den Met kredenzt, aber 494 ff., wo ein Krieger diese Funktion ausübt. Vgl. BLUMENSTENGEL 1964:57 ff. / PFÄNDLER 1906 (Anglia 29 NF 17) 423, 425 f. A 2 / EBENBAUER 1970:186 f. / vgl. Am. 8; Freyjas Ruf als Dirne geht doch wohl nicht, wie NECKEL 1913:87 meint, darauf zurück, daß sie die Helden mit dem Trank zur buhlerischen Liebschaft empfängt, sondern darauf, daß sie Fruchtbarkeitsgöttin ist wie Ishtar, die "babylonische Hure".

186) Vgl. auch M. DILLON 1948:101 ff. über diese Echtrae Conli (Abenteuer Conles), die u.a. im YBL überliefert sind. Über die Andere Welt und Avallon vgl. l.c. 126 f. / R.I. BEST 1907 (Ériu 3) 157 f.

187) Der Typus, den etwa die keltische Medb verkörpert, ist letzten Endes nicht vom Kalypso-Typ zu trennen : hinter der Landesrepräsentantin verbirgt sich "Mutter Erde" (der rechtmäßige König aber ist "Vater Himmel"), diese aber ist mit der Todesgöttin identisch. Es kamen nur jeweils verschiedene Aspekte dieser Göttin stärker zum Tragen.

188) A. KUHN [2]1886 ND 1968:146 f. / EISLER 1910:118 ff. / FEHRLE 1910:126 ff. / KRAPPE 1928:58 f. / KERÉNYI I 1968:198 ff.

189) Gedacht ist hier besonders an die Bona-Dea- oder Fauna-Mysterien in Sizilien, die EISLER l.c. 124 so rekonstruiert : "die jungfräuliche Priesterin, die sich in ihrem παρθενών durch Fasten und durch den Genuß des berauschenden Mischtranks auf die folgenden Zeremonien vorbereitet hatte, nahm das ἄῤῥητον - die goldene Phallosschlange - aus der cysta mystica ..., vollbrachte das pudendum, legte - zum Zeichen der vollzogenen Vereinigung zwischen ἑλένη und παρεία - den Schlangenfetisch in den heiligen Flechtkorb und verwahrte ihn schließlich wieder in dem geweihten Behältnis. Nach dieser feierlichen Handlung folgte dann wohl die Raubehe, d.h. die gewaltsame Überführung der Priesterin ... in das unterirdische Brautgemach." Vgl. auch 128 und A 4 / vgl. FEHRLE l.c. 11.

190) Darauf deutet vielleicht u.a. der Name *Jólnir* (FALK 1924:20), vgl. NINCK 1935:324 A 4. In Vǫls.s. 1 sendet Odin der kinderlosen Gattin König Reris einen fruchtbarmachenden Apfel (vgl. HERRMANN 1922:336). Auch das zeitweise Verschwinden des Gottes und das Auftreten eines Stellvertreters stellt ihn in den Kreis der Vegetations- und Wechselgötter : Ys. 3 / SAXO I (OLRIK-RAEDER I 25-26) : *Othinus - Mithothyn* und SAXO III (OLRIK-RAEDER I 72 f.) : *Othinus - Ollerus*; vgl. DE VRIES II 103 f. / vgl. DE VRIES 1931 (FFC 94) 39 ff. / Auch die Beziehung Odins zum Völsikult weist ihn als Fruchtbarkeitsgott aus. (Der Meinung F.R. SCHRÖDERs 1938 [ARW 35] 222 ff., der den Völsi gar als "Vorstufe der großen Göttergestalt", die "zu guten Teilen aus einem roßgestaltigen Dämon hervorgegangen" sei, betrachtet, wird man wohl nicht zustimmen können.) Auch die Beziehung Odins zur Erd- und Muttergöttin in all ihren Gestalten weist in die selbe Richtung.
Im Volksleben ist Odin oft zum Erntegott geworden, vgl. UHLAND VII 1868:371 ff. / MANNHARDT 1860:129 f. Von Odins Wildem Heer heißt es im Volksglauben bis in neuere Zeit, es mache die Felder fruchtbar, HÖFLER 1934:286 ff.

191) Vgl. BAER 1971:227 f. (über "Schamanismus" in Ostperu) / MEULI 1935:170 / Kalevala XVI 252 ff., dazu FROMM II 1967: 117, 121, A. zu 253 f. / HAAVIO 1952 (FFC 144) 90 f. Auch die Germanen kannten die Vorstellung, daß die Toten mehr wissen, z.B. weckt Odin die tote Völva auf, um sie über Balders Schicksal zu befragen (Bdr.), auch Gehenkte weckt er auf (Ys. 7, Háv. 157). Vgl. dazu STRÖM 1947 passim / STRÖM 1961:78 f.

192) Zur Definition und Begriffsbestimmung des Schamanismus : MEULI 1935:143 ff., ältere Literatur in A 3 / OHLMARKS 1939:5 / FINDEISEN 1957:13 ff. / FINDEISEN 1960 (Ethnos 25) 209 / VAJDA 1959:476 / LANGEN 1963:30 f. / BURGSTALLER 1967 (FF 41) 105 / FROMM II 1967:38 f. / ELIADE 1957:13 ff.

193) Informativ und prägnant VAJDA l.c., Literaturverzeichnis : 480-485, Aufführung unentbehrlicher Standardwerke 156 A 1 / vgl. auch FINDEISEN 1957:16 f. / D. SCHRÖDER 1955:848-881 setzt sich vor allem mit Pater W. SCHMIDTs und ELIADEs Schamanismus-Auffassung auseinander und nimmt die Ekstase als "Strukturgrundlage des Schamanismus" an.

194) Über Alter und Entstehung des Schamanismus kann hier nicht reflektiert werden. Die Forschungsmeinungen differieren auch in diesem Punkt beträchtlich : So bezeichnet KIRCHNER 1952:254 ff. etwa eine der Höhlenmalereien von Lascaux (ca. 13000 Jahre v. Ch., vgl. FINDEISEN 1957:218, BURGSTALLER 1967:106) als Abbildung einer schamanistischen Seance, wobei sich der vogelköpfige Schamane in Trance auf Reisen begibt (vgl. BURGSTALLER l.c. / KÜHN 1962:103, Abb. 94). Ähnlich sieht A. LOMMEL 1965:168 ff. in den (in Nordeuropa, Spanien, Australien) verbreiteten Felsbildern, insbesondere im sog. "Röntgenstil" (Darstellungen von "durchsichtigen" Geistertieren) die "Zeugnisse früher Jägerkulturen - in denen aber ... der Schamanismus verbreitet" war. Auch FINDEISEN 1957:bes. 84 f. erblickt im Vergleich "altsteinzeitlicher Darstellungen" von Menschen in Tiermasken "mit heutigen Fakten aus Nordasien ... eine direkte Notwendigkeit, denn die Jägerkultur der Nordasiaten setzt ohne Bruch die gemeinsame Kultur der jägerischen Altsteinzeit Eurasiens bis in die Gegenwart fort." Die Schamanentrachten leiten sich also direkt "von solchen altsteinzeitlichen Tiergewandungen" ab (85). Der sibirische Schamanismus geht demnach auf das Altpaläolithikum zurück (FINDEISEN l.c. bes. 201). Ganz anders faßt VAJDA 1959:479 seine Ergebnisse zusammen. "Der schamanistische Komplex ist ein Produkt von fruchtbaren Wechselwirkungen zwischen südlich-agrarischen und nördlich-jägerischen Kulturen. Er ist weder für die ersteren noch für die letzteren typisch, sondern stellt das Ergebnis kulturhistorischer Integrationsvorgänge dar. Er ist phaseologisch jung : jünger als die Kulturen, welchen seine Komponenten entstammen. Sein absolutes Alter reicht deshalb möglicherweise nicht weiter als bis höchstens in die Bronzezeit zurück." Vgl. ELIADE 1957:457 ff.

195) Vgl. ELIADE 1957:33 ff. / WEISER 1927:17 ff. / THURNWALD in EBERTs RL XI 1927:48 / bes. OHLMARKS 1939:5, 7 ff., 11 : "Der Unterschied zwischen Schamanen und Epileptikern ... besteht darin, dass diese gewöhnlich nicht in Ekstase geraten können, wenn sie es wollen." Dagegen FINDEISEN 1957: 165 ff., bes. 166 : "Mit Epilepsie hat das Schamanentum ... überhaupt nichts zu tun." Und ELIADE l.c. 39 f. : "Die Schamanen, scheinbar so ähnlich den Epileptikern und Hysterikern, geben Proben einer übernormalen Nervenkonstitution", gesteigertes Konzentrationsvermögen, überdurchschnittliches Gedächtnis und Selbstbeherrschung, sowie Ertragen von größten Anstrengungen sind typisch. Auch muß der Schamane körperlich völlig gesund sein, vgl. ITKONEN 1946:116.

196) SCHMIDBAUER 1971:42 betont, daß Hysteriker und Neurotiker Gescheiterte, Versager, Fremdkörper in ihrer Gesellschaft sind, während Schamanen "ein notwendiges, ja lebenswichtiges Glied" in ihrer Gesellschaft darstellen. Zur Hysterie vgl. auch FINDEISEN 1957:169 : Wenn überhaupt, dann kommen zur Erklärung schamanistischer Phänomene nur die "Überleistungen der sogenannten 'Hysterie'"in Frage, die in der Ausbildung "sekundärer Persönlichkeiten" gipfeln, (die z.B. in Gestalt eines Geistes Erklärungen abgeben, "von denen ... [das] Bewußtsein nichts weiß"). Ähnlich wie ELIADE bezeichnet A. LOMMEL den Schamanismus als "eine geistige Haltung, die aus der Überwindung einer Geisteskrankheit entsteht" (1965:15). Das sei so zu verstehen : Die dem Schamanen (während der "Schamanenkrankheit") erscheinenden Geister sind Bilder der eigenen Psyche, ein Sachverhalt, den der Primitive aus Mangel an Distanz zu sich selbst aber nicht als solchen erkennt. Durch schöpferischen Ausdruck jedoch überwindet er die Krankheit, die andere wahnsinnig machen würde. "Erst mit der Entwicklung der psychosomatischen Medizin und klinischen Psychologie ist deutlicher geworden, daß die unverständlichen Heilverfahren des Medizinmannes weit mehr als primitiver Hokuspokus sind" (SCHMIDBAUER 1971:21, vgl. 31).

197) Vgl. MEULI 1935:145 ff. Diese Seelenreise ist zwar typisch für den Schamanismus, hat aber "eine internationale 'Tradition'", die FINDEISEN 1960:209 vor allem im Rahmen des Spiritismus - Mediumismus sieht. Vgl. ITKONEN 1946:118 f.

198) Krankenheilung ist eine Hauptaufgabe des Schamanen; daß er dabei im Einklang mit seinem Weltbild echt psychotherapeutische Arbeit leistet, sowohl "suggestiv-zudeckend" (vergleichbar der Hypnose) als auch "analytisch-lösend" (vergleichbar der Psychoanalyse), hat SCHMIDBAUER 1971:26 ff. sehr schön an einigen Beispielen dargelegt. Als Krankheitsursache gilt entweder "die von Dämonen verschleppte Seele" (FINDEISEN 1957:128), die der Schamane dann dramatisch aus dem Jenseits zurückbringt, oder aber sind Geister in den Körper eingedrungen, die der Schamane dann in Gestalt eines blutigen Wurms, eines Haarbüschels etc. aussaugt und ausspukt (vgl. FINDEISEN 1957:128 / ELIADE 1957:247 / SCHMIDBAUER 1971:36 ff.), d.h. er führt dem Patienten und seinen Angehörigen die Krankheitsursache und den Weg zur Heilung drastisch vor Augen. Zur interessanten Frage, wieweit es sich bei diesen schamanistischen Methoden der Krankenheilung um Betrug handelt, vgl. die von BOAS aufgezeichnete Biographie des Tlingit-Schamanen Quesalid bei SCHMIDBAUER 1971:36 ff. und LEVI-STRAUSS 1971:192 ff.

199) Den Versuch einer Kritik an dieser "merkwürdigen Hypothese" und an ELIADEs wissenschaftlichem Weltbild überhaupt, nennt VAJDA 1959:469 f. "eine undankbare Aufgabe" (470), denn dies würde bedeuten, "Mit trockenen 'positivistischen' wissenschaftlichen Mitteln gegen eine geniale künstlerische Improvisation Krieg führen."

200) Zur schamanistischen Zaubertrommel vgl. FINDEIESEN 1957: 148 ff. / MANKER 1950 pass. / ITKONEN 1946:129 ff. / MEULI 1935:151 f.

201) Zum Thema Rauschtrank - Schamanismus vgl. u.a. OHLMARKS 1938:80, 82, 85, 101, 109 ff. / BAER 1971:224 ff. / KNOLL-GREILING 1959:50, 53 / NYBERG 1938:172.
ELIADE 1957 ist der Meinung, "daß der Gebrauch von Narkotika eher die Entartung einer Ekstasetechnik oder ihre Ausbreitung zu 'niedereren' Völkern oder sozialen Schichten anzeigt" (441), er spricht von "abwegigen schamanischen Praktiken" (456) und bezeichnet die Narkotika "nur einen vulgären Ersatz für die 'reine' Trance. ... Durch narkotischen Rausch sucht man einen geistigen Zustand nachzuahmen, den man nicht mehr anders zu erreichen im Stande ist" (328). BALÁZS 1963:74 ff. weist diese Behauptung ELIADEs, daß die toxische Ekstase im Schamanismus eine sekundäre Entartung anzeige, zurück : "Dem widersprechen die mit dem Mansen- und Chauten-Schamanismus gemeinsamen und daher sehr alten Elemente im Wortschatz des ungarischen Schamanismus" (74). Er versucht nachzuweisen, "daß die finnisch-ugrischen Schamanen den Fliegenpilz von jeher als Betäubungsmittel benutzten" (62), denn alle erwähnten Wörter für "Rausch, Ekstase, Trunkenheit, Verzückung" gehen "gleicherweise auf ein Nomen zurück, das 'Fungus, Fliegenpilz' bedeutet" (62). Er zeigt u.a., daß das ungarische Verbum *rejt* a) "verbergen, verhehlen", b) "in Ekstase versetzen", ursprünglich aus der schamanistischen Ekstasepraktik stammt, wobei a) auf das Verbergen des Schamanen in seiner engen raucherfüllten Jurte weise (Rauchekstase), und b) das In-Trance-Geraten durch die Hitze-Entwicklung des in der Hütte befindlichen Feuers andeute (Hitzeekstase) (57 ff.); vgl. MEULI 1935:121 ff., 146 / vgl. A 203 / (zum ung. *regös* "der Verborgene" und"der Verbergende" vgl. HÖFLER 1934:59f. A 218) - Könnte das Verbum *rejt* nicht auch das Verborgensein des Schamanen in der Unterwelt bezeichnen? - Daß die "Hitze" freilich <u>nur</u> vom Feuer der Jurte herrühren könne, also von außen die Ekstase bewirke (65 f.), widerspricht der ekstatischen Praktik. Bekanntlich vermag der Körper in der Ekstase große eigene "Hitze" zu erzeugen (vgl. ind. *tapas* / ELIADE 1957:409 ff., 392), in (auto)suggestiven Techniken wie dem Autogenen Training und der Hypnose werden ähnliche Phänomene beobachtet (SCHULTZ 1966:7, 62 ff.).

202) Eine ganz ähnliche Sitte herrschte bei Nomadenstämmen nördlich des Amu Darja, den Massageten, HERODOT I 202 A 159 (hg 1955). Die Richtigkeit der Angaben HERODOTs über den Aufbau der skythischen Schwitzhütte und der Verwendung von Hanfsamen ist inzwischen "durch Funde sowjetischer Archäologen in Skythengräbern der Gorni-Altaigegend bestätigt" worden. Bei den jüngsten Ausgrabungen unter Leitung von S.I. RUDENKO (1947-1952) fand man in den Grabkammern Bündel von Stangen und Schüsseln, in denen noch einige Hanfkörner sich befanden (BALÁZS 1963:71 f.).

203) Dem Schwitzbad in der abgeschlossenen Hütte läßt sich die indische *dīkṣā*-Weihe (HEESTERMAN 1957:179 ff. / OLDENBERG 1923:397 ff.) an die Seite stellen (MEULI 1935:134). Dieses *tapas* (="Hitze, Kasteiung") verleiht schöpferische Kräfte, vgl. RV 10, 83, wo das sog. stille Somaopfer, verbunden mit *tapas*, geübt wird, um *manyū*, den Kampfzorn, wieder zu gewinnen. Im Germanischen vgl. Odin zwischen den Feuern bei König Geirröd in Grm, s.u.22o f.

204) Auch HAAVIO 1952:86 f. (FFC 144) weist auf die hohe künstlerische Qualität der von Schamanen aufgezeichneten Himmels- oder Unterweltserlebnisse hin und stimmt ganz mit MEULI überein, "that the sources of epic poetry are in part to be found in schamanic poetry."

205) Zu diskutieren wäre, ob MEULIs Abgrenzung der schamanistischen Unterweltsreise von anderen Jenseitsreisen vom Typus Gilgamesch und Ishtar, die das Holen des Lebenswassers bzw. die Suche nach dem "gestorbenen" Vegetationsgott zum Inhalt haben, wirklich berechtigt ist (1935:168 f. A 5). Man wird doch wohl im Lebenswasser-Märchen mit einer Vermischung beider Typen zu rechnen haben. Zum Typus der Schamanenerzählung gehören nach MEULI 1935:170 A 2 folgende Märchen : KHM 29 : Der Teufel mit den Goldenen Haaren; KHM 57 : Der goldene Vogel; KHM 71 : Sechse kommen durch die ganze Welt; KHM 97 : Das Wasser des Lebens; KHM 165 : Vogel Greif; und BOLTE-POLIVKAs Parallelen : I 276 ff.; 503 ff.; II 79 ff.; 394 ff.; III 267 ff.

206) Zur Unterweltsreise HAAVIO 1952:90, der christliche mittelalterliche Visionsliteratur zum Vergleich heranzieht. Ältere Forscher (ab AGRICOLA) sahen in ihm einen Gott, jüngere (wie LÖNNROT) eher eine historische Persönlichkeit (HAAVIO l.c. 23), MEULI 1935:174 hingegen betrachtet Väinämöinen (ebenso Ilmarinen und Lemminkäinen) als "heroisierte, mythische Urbilder des Schamanen."

207) Vgl. zu dieser Stelle FROMM II 1967:121 : "metaphorische Ausdrucksweise, die das Versagen der Inspiration, das Ende des Repertoirgedächtnisses umschreibt." Vgl. HAAVIO l.c. 90 f. / MEULI l.c. 172. Der Ausdruck für Fahrt ist zugleich Bezeichnung für Lied, Gesang; also : Schlitten = Lied.

208) Die Gestalt der Tuonetar, der Gattin Tuonis, des Totenherrn, ist Erfindung LÖNNROTs (FROMM II 1967:121), auch das Motiv des Jenseitstrankes? FROMM ib. erwägt den Schlangentrunk "wenigstens ursprünglich, als einen kultischen, zur Initiation gehörenden Trank", ähnlich hat das Schlangenbier, das Lemminkäinen in Päivölä vorgesetzt wird, den "Sinn der kultischen Präparation" (FROMM 1963: 297 f.), vgl. auch WEISER 1927:26 / HAUER 1923:433 / HAAVIO 1952:98 f., der Beispiele von ekelhaften Mixturen als Unterweltsspeise aus anderen Kulturkreisen bringt.

209) Erst der 17. Gesang schildert, wie Väinämöinen die gewünschten drei magischen Worte erfährt : er gerät in den Bauch des zauberkundigen Riesen Vipunen (- auch dies wohl eine verschlüsselte Unterweltsfahrt, bzw. das aus Initiationen bekannte Verschlingungsungeheuer, vgl. Jonas im Walfisch) und beginnt, da dieser ihn nicht freilassen will, ihn von innen aufzuzehren und anzubrennen. Darauf gibt der Riese nach und sagt ihm sein Urzeitwissen und Zaubersprüche auf, unter denen sich auch die von Väinämöinen zum Bootsbau benötigten magischen Worte befinden.

210) HAAVIO 1952:103 meint, Väinämöinen (bzw. "the 'soul' of the shaman", 102) machte ursprünglich die ganze Reise "as a serpent, as was usual for a shaman."

211) Vgl. MANKER II 1950:27-30 und Abb. 17, die Schlange kommt häufig auf lappischen Schamanentrommeln vor, meist zickzack- oder wellenförmig. Vgl. HAAVIO 1952:102, die Seele des schwedisch-lappischen Schamanen verläßt den Körper in Schlangengestalt. Die Yurak-Samoyeden-Zauberer nehmen bisweilen Schlangengestalt an, die Altai-Schamanen haben oft schlangenähnliche Fransen an ihren Trachten, das Kostüm des Golden-Schamanen hat sogar Schlangenköpfe abgebildet, weil die Schlange dem Schamanen auf seiner Reise durch gefährliche Gewässer hilft. Vgl. ROUX 1968/69:382 / A. LOMMEL 1965:45 ff. über die Schlange als Schutzgeist (bes. bei nordamerikanischen und australischen Indianern).

212) Eine typische Schamaneninitiation läßt sich in Lemminkäinens Tod und Erweckung erkennen (FROMM 1963:294). Er stirbt durch die Hand eines blinden Hirten :

"Hob die Schlange aus dem Wasser,
Schlangenwurzel aus den Wogen,
Stieß sie durch das Herz des Mannes,
durch die Leber Lemminkäinens",

dieser darauf :

"Weiß nichts wider Schlangenwirkung,
wider Wasserschierlings Schmerzen." (Kal.XIV 40f ff.)

Die unscheinbare Waffe, der blinde Töter - die Parallele zum Tod Balders ist schon FROMM (1963:287-302 und II 1967: 107 f.) aufgefallen. "Mit dem Schierling war in der germanischen Welt (auch im alten Finnland?) die Vorstellung verbunden, daß er den Zugang zum Totenreich öffne ...; und so könnte auch der Tod mit der magischen Waffe im Zusammenhang mit einer Initiation verstanden werden als Tod, der den Initianden ins Totenreich entsendet, der aber zugleich als kultischer Akt nur eine Scheintötung sein durfte; und dazu scheint die pflanzliche Waffe typologisch zu gehören" (l.c. 107, vgl. 108 / vgl. HÖFLER 1952:113 ff. A 115, auch Haddings Unterweltfahrt wird mit Schierling eingeleitet. Die Schierlingsvergiftung scheint im Germanischen mit dem Wodanskult verbunden.).

Der Blinde wirft Lemminkäinen nun in den Strom des Totenlandes, wo er von Tuonis Sohn zerstückelt wird. Die Mutter Lemminkäinens erfährt durch die blutende Bürste ihres Sohnes von dessen Schicksal und macht sich auf, ihn zu suchen. Sie klaubt die einzelnen Teile des Gemordeten zusammen, fügt sie aneinander - Adern zu Adern, Knochen zu Knochen etc. (vgl. den 2. Merseburger Zauberspruch!), doch der Sohn bleibt stumm. Erst als eine Biene aus dem höchsten Himmel Honig holt und die Mutter ihn damit, vermischt mit Speichel, bestreicht, wird er wieder "redemächtig", "der Sprache fähig" (Kal. XV 535 ff.). Besonders das Zerstückeln und Wiederzusammensetzen der Knochen weist den Ritus klar als Teil einer Schamaneninitiation aus. Die Suche der Mutter erinnert dagegen eher an die Suche der Isis nach Osiris, also an vorderasiatische Fruchtbarkeitskulte. In diesen Kreis scheint auch der von der Biene geholte Honig zu gehören, der Lemminkäinen die Sprache wiedergibt (Lebenswasser?); typisch für die Initiation nicht nur die Wiedergewinnung der Sprache und die Kenntnis des Wasserschierlings, d.h. die Gewinnung höherer Weisheit, sondern auch der Zug, daß er "ein wenig besser, schöner ward ... als einstmals" (Kal. XV 607 f. / vgl. FROMM II 1967:111 f.). FROMM 1963:294 schreibt : "Ich sehe demnach als Kern des Lemminkäinen-Berichtes die Darstellung einer kultdramatischen Handlung initiationsritualen Charakters."

213) Bei dem wenigen, was sich aus dem RV und den Brahmanas über die Somazubereitung herauslesen läßt, ist es rätselhaft, woher die gepriesene Rauschwirkung stammen soll : Pro Tag finden drei Somapressungen und Läuterungen statt, in dieser kurzen Zeit kann sich keine Gärung (⟶ Alkohol) entwickeln, auch die Alkoholerzeugung durch Destillation ist aus den Somariten nicht zu entnehmen, außerdem existierte ein indischer Branntwein namens *Sūra*, der nicht mit Soma identifiziert werden kann. Aus dieser Verlegenheit heraus, glaubten manche Forscher, Soma mit dem Fliegenpilz identifizieren zu müssen, bes. WASSON 1968, zit. bei U. SCHNEIDER 1971:29, zustimmend; WASSONs Ergebnisse bedürfen jedoch noch genauer Nachprüfung. Die Wirkung Somas wird zwar als *mad* "berauschend" bezeichnet, doch nirgends werden Vergiftungserscheinungen beschrieben, wie sie der Genuß von Amanita muscaria notwendigerweise hervorruft (LEUNER 1968: 75 ff.)

214) GELDNER III 2 beschreibt sie als steifen Busch, "drei Fuß hoch mit dichten aufrecht stehenden blattlosen und gegliederten Stengeln." Ganz anders äußert sich dazu die Susruta-Samhita (ältestes medizinisches Sammelwerk Indiens, ca 500 n. Ch.). SUSRUTA kennt nicht weniger als 24 Somasorten (SS Kap.29= Bd.II 530), als deren gemeinsames Charakteristikum er "Possession of fifteen leaves of variegated colours, a bulb, a creeper-like appearance, a secretion of milky juice" anführt (537). Allerdings entstand dieses Werk über 1500 Jahre nach dem RV, und es ist wahrscheinlich, daß die Arier damals, als sie längst

im Panjab, wo sie die im Gebirge heimische Somapflanze nicht mehr vorfanden, seßhaft geworden waren, schon einen Ersatz für diese gefunden hatten. Wie mir Frau Dr. KRICK mitteilte, konnten verschiedene Pflanzen als "Soma" dienen, u.a. die Feige. A. KUHN 1859:5 identifizierte Soma mit der Asclepias acida, ebenso die Enzyclop. Brit. XX (1965) "Soma".

215) Im RV kommt dauernd zum Ausdruck, daß die Pflanze aus dem Gebirge stammt, z.B. RV 1, 10, 2 / 3, 48, 2 / 5, 36, 2 / 5, 85, 2 / 8, 6, 28 / 9, 18, 1 / 9, 46, 1 / 9, 62, 15 etc.

216) Vgl. SCHRADER 1916:49 / GÜNTERT 1923:256 / DE VRIES I 426.

217) OLDENBERG 1923:365 f. stellte die Frage, ob der idg. Name des Honigmets auf den Soma vererbt wurde, ähnlich wie im Griechischen, wo trotz des Übergangs vom idg. Met zum Wein der alte Name μέθυ bewahrt wurde; er kam zu einer ablehnenden Haltung, da es sich seiner Meinung nach "mehr um poetisch-phantastische Redeweise als um Bewahrung eines uralten Ausdrucks" (366) handele.

218) Für die Süßigkeit des Soma über 50 Belege im RV, vgl. etwa 9, 62, 2 / 9, 30, 5 / 9, 74, 3 / 8, 48, 1 / 8, 53, 3.

219) SUSRUTA zählt 8 verschiedene Sorten auf (SS XLV = Bd. I 449 ff.).

220) Wie GELDNER III 3 betont, muß "jeder Versuch, aus den Andeutungen ein möglichst vollständiges Bild der alten Somabereitung zu gewinnen, ... von dem späteren Ritual ausgehen".

221) Diese mythologische Identifizierung des allseits lebensspendenden Gottes Soma mit dem die Wasser zurückhaltenden Vrtra ist für uns an "logisches" Denken gewöhnte Menschen nur schwer nachvollziehbar. Man sagt, Soma, im Gebirge auf kargem Stein wachsend, werde diesem gleichgesetzt - in dem lebensfeindlichen Felsen aber manifestiert sich auch Vrtra : beide halten das Wasser zurück; also können auch Soma und der Dämaon identifiziert werden. Schematisch betrachtet haben Vrtratötung und Somatötung (= Somapressung) das gleiche Ergebnis : die Gewinnung von Lebenswasser, von lebensspendendem Naß, Regen, Fruchtbarkeit etc. Vielleicht können sie von da her gleichgesetzt werden. Möglicherweise geschieht die Identifikation des zu tötenden Soma mit dem Erzfeind auch deswegen, weil die Tötung eines Gottes Schuldgefühle im Menschen erweckt : vgl. ŚB 3, 9, 4, 17 f. : der Opfernde soll während des Schlagens an einen anderen denken, nicht an Soma. Ist das Opfer vollzogen, singt der Hotr (l.c. 18) : "'The evil is slain, not Soma!'" Während man also an eine gehaßte Person denkt, tilgt man die Schuld an dem für den Fortbestand des Kosmos notwendigen Tod des Gottes.

222) Im Fall Kvasirs sind zwei Stufen einer Rauschtrank-Entwicklung zusammengefallen : a) Der Name erweist *Kvasir* als einen Rauschtrank aus zerquetschten und vergorenen Beeren oder Pflanzen (*kvasa* "pressen"), vgl. MOGK 1923 (FFC 51) 25 / STÜBE 1924 pass. / DE VRIES II 67 ff.; d.h. er ist wie Soma in Gestalt der Pflanze zuerst "getötet" worden, bevor der Rauschtrank entstehen konnte. b) Nach SNORRI wird aus dem Blut des getöteten Kvasir, vermischt mit Honig, der Met hergestellt - auch hier wieder der Tod eines Gottes und seine Wiedergeburt als göttlicher Trank.

223) Besonders ausgeprägt findet sich der auch im Somaritual begegnende Gedanke, daß der Tod Voraussetzung für die Erhaltung des Lebens sei, im sog. "Hainuwele-Mythologem", das A.E. JENSEN 1966 in einem über den ganzen pazifischen Raum, Afrika bis hin nach Südamerika verbreiteten Kulturkreis nachweisen konnte. Dabei geht es um Tötung und Zerstückelung eines mythischen Urzeitwesens - nach einem Begriff der Marindanim als "Dema"-Gottheit bezeichnet, - das enge Beziehungen zu Mond und Pflanze (Hainuwele = "Kokospalmzweig") aufweist, durch welche die Urzeit beendet und das Leben in seiner heutigen Form in Gang gebracht worden ist : erst dieser erste Tod bedingte Krieg und Kopfjagd, Fruchtbarkeit, Zeugung und Tod. Die nun nötig gewordene Nahrung entstand in Form von Nutzpflanzen (Hackbau!) aus dem zerstückelten Leichnam des Dema. JENSEN (nach LOMMEL, zit. bei JENSEN 1966:98 ff.) macht auf eventuelle Anklänge dieses Mythologems im Somakult aufmerksam. Wichtig ist dabei, daß Soma in nachrigvedischen Texten zunehmend mit dem Mond identifiziert wird, der durch sein Zu- und Abnehmen dem Menschen schon immer als Abbild des Lebenskreislaufes galt. So gesehen handelt es sich bei der Somakelterung um den kultischen Nachvollzug jenes ersten Mondwesenopfers pflanzlicher Natur, durch dessen Tod das Leben initiiert wurde. Nun ist auffällig, daß im RV, dem frühesten schriftlichen Zeugnis indischer Religion, weder von einer Tötung des Gottes Soma, noch von einer besonderen Mondbeziehung die Rede ist, beide kommen erst in den späteren Veden und Brāhmanas zur Sprache. Im RV sprechen vielmehr über 20 Belege für eine Sonnenbeziehung Somas (z.B. 9, 79, 41 / 9, 86, 13 / 9, 11, 3 / 6, 63, 7). Da m.W. auch im Avesta Andeutungen auf lunare Züge Haomas fehlen, muß in Erwägung gezogen werden, daß sowohl die Vorstellung der getöteten Gottheit Soma als auch die Mondbeziehung erst nach der RV-Zeit (die ja mit der Einwanderungszeit der Arier zusammenfällt, vgl. KOPPERS 1961, in KÖNIG II:670) langsam aus der unterworfenen drawidischen Urbevölkerung Indiens und dem südlichen Kulturkreis in das religiöse Gedankengut der arischen Eroberer Eingang fand. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch, daß sich das von JENSEN charakterisierte Mythologem auch bei den drawidischen Khond, einem indischen Altvolk, findet und dort sogar bis ins 19. Jh. hinein in Mythos und Kult (Menschenopfer!) lebendig war. JENSEN 1966:101 ff. / ELIADE 1954:394.

224) Ob sich auch die rätselhafte nordische Gullveig ("Goldtrank?") in die Reihe dieser aus gestorbenen und wiedergeborenen Göttern enstandenen Kulttränke einreihen läßt, wäre noch zu überprüfen. Vgl. bes. GEHRTS 1969 (ZfdPh 88) 325 ff., der in seiner Interpretation sogar das Hainuwele-Mythologem zum Vergleich heranzieht. Weiters : DUMÉZIL 1947:249 ff. / MOGK 1925 (FFC 58) 2 ff. / NORDAL 1927:52 ff., 61 / KOCK 1919 (ANF 35) 22 f. / DE VRIES II 211 f. / DE VRIES 1962 (ANF 77) 45 ff. /R.W. FISCHER 1963:581 ff. / KRAUSE 1966:274 f.

225) Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang eine SUSRUTA-Stelle, wo er ein kompliziertes Verjüngungsverfahren beschreibt, das mit Soma eingeleitet und beendet wird; da heißt es u.a. : "The use of the (expressed juice of a) Soma plant ... is followed by rejuvenation of the sytem of its user and enables him to witness ten thousend summers on earth in the full enjoyment of a new (youthful) body." Dieser Mensch wird geschützt sein gegen Wasser, Feuer, Gift, Waffen, er erhält Muskelkräfte, die es mit einer 1000-köpfigen Elephantenherde aufnehmen können, ja er kann den Ozean überqueren und zum König der Götter gelangen (SS Kap. XXIX Bd. II 536). Dieses mehrere Monate dauernde Regenerationsverfahren ist eine wahre Radikalkur und weist große Ähnlichkeiten mit Initiationsriten auf. Der Patient wird abgesondert und muß fasten, so daß er bis zum Skelett abmagert, die Haare ausfallen wie die Zähne, ja sogar Würmer aus seinem Körper kriechen - d.h. der Tod wird vorweggenommen. Doch das Leben wird erhalten durch die Kraft Somas. Man wäscht und salbt den Halbtoten oftmals mit Milch- und Sandalpaste. (Während dieser Verfallszeit darf er nicht in den Spiegel blicken - eine sehr verständliche Regelung!) Am 17. und 18. Tag wachsen ihm neue Zähne, wohlgeformt, fest wie Diamanten, am 25. Tag neue Fingernägel, so schön wie die aufgehende Sonne, die Haut wird sanft wie blauer Lotus, den Kopf schmückt bald eine tiefschwarze Lockenpracht. Im 4. Monat zur Vollmondzeit ist die Zeremonie beendet, und der Patient darf, verjüngt an Körper und Seele, seinen Raum verlassen (SS Kap. XXIX Bd. II 530-36).

226) Vgl. A. KUHN 1886 ND 1968:107 ff. / LOMMEL 1927:187 / WIDENGREN 1965:29 / NYBERG 1938:83 f. : "ein berauschender Saft, der aus einer nicht mehr identifizierbaren Pflanze gepreßt wurde (die Pflanze, die in unseren Tagen beim Haomaopfer verwendet wird, ist bloßer Ersatz)".

227) Daß solche hanfgemischten Haomatränke nicht unüblich waren, zeigt eine Dēnkart-Stelle, wo dem Kavi Vištāspa "*hōm ut mang*", d.h. Haoma und Hanf als Ekstasetrank gereicht wird. In einer späteren Version finden wir Haoma durch Wein ersetzt. WIDENGREN 1965:69 ff. / WIDENGREN 1955:66 ff. / NYBERG 1938:288 / RUDOLPH 1961:105.

228) "Der Hōm-Yašt hatte offenbar den Zweck, durch seinen Bericht über das Gespräch zwischen Zarathustra und Haoma die Einführung des Haomatrankes in den zoroastischen Kult zu motivieren " (WIDENGREN 1965:109), NYBERG 1938:287 glaubt sogar, "daß Zarathustra selbst als ein Glied des Synkretismus, der die Grundlage seiner Missionspraxis bildete, auch den Haoma aufgenommen und ihn seinen religiösen Anschauungen angepaßt hat."

229) *Kavi* bezeichnet den Inspirierten, den Seher, vgl. ind. *Kavi* (WIDENGREN 1965:27).

230) Das "die Feindschaft überwindend, die Lüge besiegend" erscheint im Hōm-Yašt nahezu als ein Topos : Y. 9:17, 20 (2 mal).

231) *Vərəθraγna* < *Vr̥θraγna* ≙ *Vr̥trahan* "Vr̥tratöter" = Indra. (NYBERG 1938:69 u. ff.). In diesem arischen Gott manifestiert sich alle Kraft, Gesundheit und Srärke. "Er hat sich in den Helden und Heroen der Urzeit kundgetan und tut sich ständig in Königen und Herrschern kund" (NYBERG l.c. 74 / vgl. LOMMEL 1927:134 f.).

232) Allein der Hōm-Yašt kennt 14 Belege in Y. 9:7, 10, 13, 19, 20, 21; Y. 10:21; Y. 11:3, 10.

233) NYBERG 1938:84 / WIDENGREN 1961:261 / WIDENGREN 1965:54. Zur Verwandtschaft des manichäischen *Yima* mit dem germanischen Urwesen *Ymir* vgl. DE VRIES II 368.

234) Wegen "unwahrer Lügenrede" verlor Yima seinen "Glücksglanz" (*Xvarnah*) - notwendiges Heil eines Königs -, und damit die Herrschaft an die Vertreter der 1., 2. und 3. Funktion : Mithra, Kersāspa und Thraitona. Der weichende Glücksglanz wird in Gestalt des davonfliegenden *Vāragan*-Vogels verkörpert, WIDENGREN 1961:274-276 / vgl. WIDENGREN 1965: 54, 58 / NYBERG 1938:84.

235) Auch bei anderen idg. Völkern besteht die eigenartige Verbindung des Schmiedegottes mit dem Göttertrank : so schenkt im Keltischen *Goibniu* den Götter- und Unsterblichkeitstrank aus, im Indischen ist *Tvaṣṭr*, der Schmied und Zimmerer auch Besitzer des Soma, vgl. MAROLD 1967:415.

236) Es herrschte die Sitte, kleinen Kindern unmittelbar nach der Geburt Honig einzuflößen (ROSCHER 1883:62), nach altgermanischem Recht, durfte ein Neugeborenes, das Milch und Honig erhalten hatte, nicht mehr getötet werden (l.c. 63), vgl. KIRCHGÄSSNER 1959:479. Honig als heilige Substanz, RECH II 1966:237.

237) Nektar nach THIEME 1952 ND 1968:102 ff. / vgl. SCHMITT 1967:46 ff. und 186 ff. Ambrosia nach THIEME l.c. 113 ff. / vgl. SCHMITT l.c. 48 ff. und 192 ff. Die Zahlen im Text

beziehen sich auf den 1968 in "Wege der Forschung" Bd. CLXV erschienenen Neudruck von THIEMEs Untersuchungen.

238) Auch die germanischen Götter werden alt und grau, als Idun mit ihren goldenen Äpfeln von Thjazi geraubt wird (Hlg. 10 = Skj B I 16:10 / SnE Skáld. 1 = Finnur JÓNSSON 1900:69 vgl. 1931:80).

239) Vgl. ELIADE 1954:324 : Der Weinstock als Unsterblichkeitspflanze begegnet besonders im Alten Orient, wo er "identisch mit dem 'Kraut des Lebens'" war und wo "das sumerische Zeichen für Leben ... ursprünglich ein Weinblatt" war. Vgl. WILKE 1922:94 ff.

240) Das Gilgamesch Epos, Ü: A. SCHOTT 1958:71 ff. / Ü: H. SCHMÖKEL 1966:80 ff. / vgl. P. JENSEN 1900:117 ff., 251 ff. / Bruno MEISSNER II 1925:123, 149 f. / ELIADE 1954:329 f. / HOOKE 1963:53 ff.

241) Vgl. P. JENSEN 1900:93 ff. / MEISSNER II 1925:123.

242) Vgl. P. JENSEN l.c. 101 ff. / B. MEISSNER I 1920:23, 164 / ELIADE l.c. 331 / HOOKE l.c. 59 f. / HAAVIO 1955 (FFC 154) 1-13 macht bezüglich des Flugerlebnisses auf eine Parallele im finnischen Märchen aufmerksam.

243) P. JENSEN l.c. 81 f. / WÜNSCHE 1905:72 / MEISSNER II 1925: 123, 183 f. / WIDENGREN 1951:33 f. / HOOKE l.c. 20 f.

244) WÜNSCHE l.c. 18 ff. / KHM 16 / AGRIPPA VON NETTESHEIM hg. von K.A. NOVOTNY 1967:425.

245) Für die Vǫls.s. hat dies HÖFLER 1934:188 f. zu erweisen gesucht. Vgl. THURNWALD in EBERTs RL VI 1925:172 ff. In der Glaukos-Sage spricht vor allem folgendes für eine Initiation : der (Schein-)Tod des Knaben im Honig (= Lebenswasser!), das Eingeschlossensein (Grabhöhle = Unterwelt!) und Abgesondertsein von der Außenwelt, der Lehrmeister (= Initiationsmeister) Polyides (= "der Vielwissende"), die Erweckung durch ein wunderbares Kraut, der anschließende Erwerb prophetischen und magischen Wissens durch Polyides. DE VRIES II 196 vergleicht mit der Glaukos-Sage die eigenartigen Geschichten vom Tod des germanischen Ynglingarkönigs Fjǫlnir (s.o. A 29) und des keltischen Herrschers Muirchertach mac Erca.

246) MANNHARDT 1875:250 ff. / WÜNSCHE 1905:passim / HOLMBERG 1922:passim / SCHWABE 1951:314 ff. / ELIADE 1954:299 ff. / LThK VI 864 f. / RGG III 1509 f. und 1516 / HDA V 960 ff. und 972 ff.

247) Auch hier läßt sich wieder an die trankspendende Göttin : an Medb, an Kalypso, an die skythische Göttin mit dem Rhython, an die nordischen Walküren und die keltischen

Feen anknüpfen. Wie RIEMSCHNEIDER 1953:212 ff. darstellt, ist das überquellende Gefäß der Muttergöttin zugleich ein Gefäß der Geburt wie des Todes, das entfließende Wasser zugleich Lebenswasswer und Wasser des Todes, d.h. es trägt die gleiche Ambivalenz in sich wie die große Muttergöttin, die es symbolisiert. Vgl. WILKE 1922:96 ff.

248) So rühmen sich manche Könige "in überschwenglicher Weise, daß ihre Herrschaft wie Lebenskraut dem Körper der Menschen zuträglich sei", MEISSNER 1925 II 123 / vgl. ENGNELL 1943: 29 / WILKE 1922:96.

249) RECH 1966 II 378 ff. / SCHWABE 1951:339 / HOLMBERG 1922:23 / NINCK 1921:83 ff. / ELIADE 1954:231 ff. vgl. 236 f.

250) DE VRIES II 380 ff. / LÄFFLER 1911:625 ff. / BUSCHAN 1936: 113 ff. / SVERDRUP 1941:45 f. / vgl. KÖHLER 1898:282 f.

251) SnE Gylf. 15 ed. Finnur JÓNSSON 1900:23, vgl. 1931:24 :
ok ansa upp yfir askinn, til þess at eigi skolu limar hans trêna eða fúna, en þat vatn er svá heilagt, at allir hlutir, þeir er þa koma í brunninn, verða svá hvítir sem hinna sú, er skjall heitir, er innan liggr vid egg skurn ...

252) SnE Gylf. 14 ed. Finnur JÓNSSON 1900:20 f., vgl. 1931:22 :
Askrinn er allra trjá mestr ok beztr; limar hans dreifask um heim allan ok standa yfir himni; þrjár rœtr trésins halda því upp ok standa afar-breitt, ein er með ásum, ǫnnur með hrímþursum, þar sem forðum var Ginnungagap; en þriðja stendr yfir Niflheimi, ok undir þeiri rót er Hvergelmir, en Níðhǫggr gnagar neðan rótna. En undir þeira rót, er til hrímþursa horfir, þar er Mímisbrunnr, er spekð ok manvit er í fólgit, ok heitir sá Mímir, er á brunninn; hann er full af vísendum, fyrir því at hann drekkr ór brunninum af horninu Gjallarhorni. Þar kom Alfǫðr ok beiddisk eins drykkjar af brunninum, en hann fekk eigi, fyrr en hann lagði auga sitt at veði.

253) SnE Gylf. 15 ed. Finnur JÓNSSON 1900:22, vgl. 1931:24 :
Ǫrn einn sitr í limum asksins, ok er hann margs vitandi.

254) Grm. 25, Ü: Thule 2:83 V. 22 :

Heiðrún heitir geit, er stendr hǫllo á Heriafǫðrs
ok bítr af Læraðs limom;
scapker fylla hon scal ins scíra miaðar,
knáat sú veig vanaz.

255) Vsp. 19, Ü: Thule 2:76 V. 7 :

Asc veit ec standa, heitir Yggdrasill,
hár baðmr, ausinn hvítaauri;
þaðan koma dǫggvar, þærs í dala falla,
stendr æ yfir, grœnn, Urðar brunni.

256) SnE Gylf. 15 ed. Finnur JÓNSSON 1900:23, vgl. 1931:25 :
Sú dǫgg, er þaðan af fellr á jǫrðina, þat kalla menn hunangfall, ok þar af fœðask býflugur.

257) Es kann hier nicht auf die Streitfrage eingegangen werden, ob der Uppsala-Baum dem Weltbaum "nachgebildet" wurde, oder ob vielmehr der Volksglaube die Weltbaum-Tradition mit dem Uppsala-Baum verschmolz, wer also wem Vorbild war. Jedenfalls hat LÄFFLER 1911:617 ff. den heiligen Baum in Uppsala als Eibe (Taxus) erwiesen (642 ff.), d.h. die Weltbaum-Vorstellung von der Esche Yggdrasil (*ask Yggdrasils*) kann nicht nach dem Vorbild des Heiligtums in Uppsala konzipiert sein, sondern muß auch davon unabhängig bestanden haben; wahrscheinlich konnten verschiedene Bäume Weltbaum sein (vgl. DETERING 1939: Eiche), wenn auch nicht jeder beliebige. Vgl. F. STRÖM 1954:87.
Folke STRÖM 1954:89 stellte bezüglich des Quellopfers in Uppsala den Fjǫlnirmythos hierher und meinte : wie nach HÖCKERT's Buch 1926 wohl kaum mehr zu bezweifeln sei, glaubte man, in Mimirs Quell unter dem Weltbaum sei Met. Der mythische König Fjǫlnir ertrinkt im Met - einer hochheiligen Flüssigkeit. Der immergrüne Baum in Uppsala und die Orakelquelle zu seinen Füßen bilden ein kultisches Gegenstück zum Mythos, also könnte man sich auch diese Quelle mit "Met" (- d.h. wohl mit Wasser, welches Met symbolisierte -) angefüllt denken - folglich wäre es nicht auszuschließen, daß Fjǫlnirs rätselhafter Tod etwas mit jenen Quellopfern in Uppsala zu tun habe. - Mangels ausführlicherer Zeugnisse müssen solche Hypothesen freilich im Bereich der Spekulation bleiben.

258) Offensichtlich haben die Germanen die Lebenswasser-Quelle, in der Heilkraft, ewige Jugend und Weisheit verborgen liegen, und aus der die Ströme nach vier Himmelsrichtungen fließen, in drei verschiedene Quellen "geteilt".

259) Vsp. 28

Drecer migð Mímir morgin hverian
af veði Valfǫðrs -

260) Zum Idunmythos vgl. BUGGE 1889 (ANF 5) 1-45 / HERRMANN 1903:442 f. / KROHN 1922:175 f., die einen historischen Zusammenhang mit der irischen Sage von Hisbernas Äpfeln annehmen; anders DE VRIES II 333 f. Zur Etymologie : DE VRIES WB 1961:283, wonach die Deutung BUGGEs l.c. 24 und BRATEs 1911 (ZdW 13) 143, *Iðunn* als "die Erneuernde, die Verjüngende" wohl der von SIEVERS 1889 (ZfdPh 21) 105 als "die Tätige" < *ið* f. "Arbeit, Verrichtung", vorzuziehen sein dürfte.

261) Vgl. etwa Ganymed und Hebe; vgl. MANNHARDT 1858:196 / R.M. MEYER 1910:386 A 2, 387.

262) Anders DE VRIES II 139, der die Abbildung auf dem Bildstein als Zeugnis für den Idunraub wertet. Vgl. H. SCHNEIDER 1936:39, der offenbar gerade bezüglich des Verfolgungsmotivs die Thjazigeschichte für primär hält. Daß beide Mythen gänzlich voneinander unabhängig sind, ist doch unwahrscheinlich.

263) Die Zahlen im Text beziehen sich auf F.R. SCHRÖDERs Aufsatz über die Hymiskviđa in ANF 70, 1955. Vgl. LJUNGBERG 1947:185 ff. / DE VRIES LG II 1967:113-117. / Ganz anders als SCHRÖDER : H. SCHNEIDER 1936:31 f. Zur ausführlichen Behandlung des Bechermotivs C.W. VON SYDOW 1915:113-150.

264) W. MANNHARDT wies schon 1858:103 ff. innerhalb seiner Gegenüberstellung Thors und Indras auf den indischen Mythos hin : Er sah in Ägir und Hymir "zwei auseinandergefallene Gestaltungen des einen Vritra-Ahi" (104), beide wollen den Kessel und damit den Met nicht hergeben. Thors Kesselraub vergleiche sich Indras Raub der Somakufe bei Tvaṣṭṛ (105). Nach MANNHARDT sah SCHÜCK 1904:156 f. in der Hymiskviđa die Erzählung vom Raub des Lebenswassers bzw. des lebenspendenden Mets durch Thor. Auch R.M. MEYER 1910:264 dachte schon an eine neben dem "Magenraub"-bestehenden "Kesselraub"-Mythos, der nicht nur durch die Hymiskviđa erwiesen werde, sondern auch durch die "durch Eigennamen verbürgte Heiligkeit des Mischgefäßes im Norden", wie durch die finnische Parallele des Samporaubes.

265) Diese 4 Mythen sind :
1) Die Geschichte von Thors lahmen Böcken : hier spielen schamanistische Vorstellungen hinein - dieses Mal an Thor geknüpft. Interessant ist das Vorkommen des gleichen Motivs in einer Südtiroler Sage vom schwarzen Bock des Beatrîk (= Dietrich von Bern = Theoderich, der nach seinem Tode mit der Mythologie vom Wilden Jäger, also Wodan, verknüpft wurde), SCHNELLER 1867:207 Nr. 5.
2) Besuch bei Hymir und Kampf mit der Midgardschlange.
3) Göttergelage - "ein uraltes beliebtes Motiv" (F.R. SCHRÖDER l.c. 12), bekannt aus dem RV, altorientalischen und homerischen Epen. DUMÉZIL 1924:51 ff. zieht den indischen Mythos von der Quirlung des Milchmeeres aus dem Mbh I 17-19 zum Vergleich heran.
4) Kesselholung und Becherprobe. Schon C.W. VON SYDOW erinnert hier an des Märchen vom Knös (1915:131 ff.).

266) Tvaṣṭṛ zimmerte auch die berühmte Keule Indras : RV 1, 52, 7 / 1, 61, 6 / 1, 12, 3 / 6, 17, 10. Er gilt als Hüter des Soma. Der Ursprung dieser Gestalt ist dunkel, vielleicht repräsentierte er die schöpferische Aktivität der Sonne und wurde später der göttliche Handwerker des indischen Pantheons, A.A. MAC DONELL in ERE XII (1921) 101.

267) Ebenso schon LJUNGBERG 1947:186. DE VRIES I 244 mahnt dagegen auf Grund des jungen Alters der Hymiskviđa (nach REICHARDT 1933 (PBB 57) 130 ff. : 12. Jh.) zu größter Vorsicht.

268) Indra gilt im RV sowohl als Sohn des Dyaus wie des Tvaṣṭṛ.

269) Diese Somaschale, Symbol des Jahres, steht in enger Beziehung zum Mond, s.o. A 223.

270) Odin trinkt den Met aus drei Gefäßen. Dem wäre hinzuzufügen, daß Indra auch bei oder mit anderen Göttern zecht (vgl. etwa RV 6, 11, 17 / 1, 82, 6 / 8, 12, 16), aber nie ist dabei die Rede vom Soma des N.N. - außer bei Tvaṣṭṛ! Vgl. auch die RV-Stelle 9, 68, 5 A, die von den beiden Geburten Somas handelt und GELDNERs Anmerkung : den "Gegensatz des himmlischen Soma, den Tvaṣṭṛ versteckt hielt, und des irdischen, der bei dem Opfer dargebracht wird."

271) Das ist eine Eigenart vieler Ursprungsmythen : sie berichten von einmaligen absoluten Veränderungen. Wenn etwas geraubt wird, dann alles von der betreffenden Sorte, auch wenn der Dieb nur ein paar Schluck nimmt - damit bringt er das Wasser zur Erde und wandelt dadurch die bisherige wasserlose Situation. So auch Thor : er trinkt nur einen Becher voll Met beim Riesen Hymir, doch dem Riesen bleibt nichts mehr. Die Götter sind die neuen Eigentümer des kostbaren Getränkes.

272) Thor droht dem anschwellenden Fluß Wimur (SnE Skáldsk. 18 Str. 65 = Finnur JÓNSSON 1900:89, vgl. 1931:106 : ... *þá vex mér ásmegin jafn - hátt upp sem himinn.* "so wächst mir die Asenkraft wie der Himmel so hoch." (Ü: Thule 20:152) / Thor hält die Midgardschlange an der Angel (SnE Gylf. 47 = Finnur JÓNSSON 1900:56, vgl. 1931:62) : ... *þa varð Þórr reiðr ok færðisk í ásmegin.* "Da wurde Thor zornig und fuhr in seine Asenkraft" (Ü: Thule 20:102). / Hym. 31 : ... *færðiz allra í ásmegin* "... tat an alle Asenstärke" (Ü: Thule 2:22 Str. 32).

273) Die Kämpfe Lokis mit Logi (der Lohe, d.h. dem Feuer) im Essen und Thjalfis mit Hugi (dem Gedanken) im Laufen und der Thors mit Elli (dem Alter) im Ringen sind Wettstreite mit Allegorien - es bleiben Thors Trinkprobe und das Aufheben der Katze (Midgardschlange). Sollte sich dahinter ursprünglich ein Kampf Thors mit der Midgardschlange nach vorherigem Rauschtrankgenuß verborgen haben - vergleichbar Indras so oft bezeugtem Kampf mit Vṛtra im Somarausch?

274) Vgl. F.R. SCHRÖDER 1957 (ZfdPh 76) 17, Thor ist *Jarðar burr* "Sohn der Erde" (Ls. 58), *Fjǫrgyniar burr* "Sohn der Ackerfurche" (Vsp. 56) - aber auch Gatte der Sîf (Hrb. 48, Ls. 54) - und diese kann als eine der zahlreichen Erscheinungsformen der Erd- und Vegetationsgöttin gelten, ist "also eine ähnliche Figur wie Freyja" (DE VRIES II 124). In literarischen Quellen tritt uns nicht Thor, sondern Odin als Gatte der großen Mutter entgegen. In Kenningar heißt die Erde : *bedju Bors nidja* "Lagergefährtin des Nachkommen des Bor" (= Odin) (EGILL Visa 21 = Skj B I 47:21), *brúði Oðins, elju Friggjar ok Rindar ok Gunnlaðar* "Braut Odins, Nebenbuhlerin der Frigg, der Rind, der Gunnlöd" (SnE Skáldsk. 22 (24), Finnur JÓNSSON 1900:92).

275) Vgl. ELIADE 1954:113 f. Thor gehört in die Reihe der Sturmgottheiten, deren Hauptmerkmale "die Hierogamie mit

der Erdgöttin; Donner, Sturm und Regen; rituelle und mythische Bezüge zum Stier" sind. Sie alle sind "Epiphanien der Kraft und der Gewalt, die unentbehrliche Energiequelle des biokosmischen Gedeihens" (114).

276) Anhaltspunkte für eine solche Vermutung gibt vielleicht die Gullþórissaga (ed. KÅLUND, Kap. 3-4), die von Þórir [erzählt], der von dem Gespenst Agnarr einen Becher mit einem kraftverleihenden Trunk bekommt, sich gleich darauf in eine Höhle unter einen Wasserfall begibt, dort mit Drachen kämpft und deren Gold gewinnt (Einar Öl. SVEINSSON 1929 (FFC 83) XVIII).

277) Vgl. u.a. ACHELIS 1902:24 / HAUER 1923:86 / VAN DER LEEUW [1]1933:288; [2]1956:347 ff. / GIESE zit. bei FINDEISEN 1957: 180 / SCHMIDBAUER 1971:49 / ERE V (1912) 157.

278) Die Literatur zum Thema "Ekstase" ist außerordentlich weitläufig, schon deswegen, weil Vertreter verschiedener Fachgebiete (Theologie, Religionswissenschaft, Ethnologie, Psychologie, Medizin, Psychiatrie, Toxikologie etc.) sich damit befaßten. Eine Auswahl bleibt deshalb unvollständig und zufällig : ACHELIS 1902 passim / HAUER 1923:92 ff. / VAN DER LEEUW [1]1933:288 f., 251 f., 406 ff.; [2]1956:554 ff. / SVERDRUP 1941:28 f. / HÖFLER 1934:329, 305 ff. / R. OTTO 1932:49 / LANGEN 1963:27 / SPOERRI 1968 passim / ELIADE 1957b:420 ff., 438 ff., 449 / ELIADE 1960:110 ff. / ERE V 1912:157 ff. / THURNWALD 1927:34-49.

279) ELIADEs Begriff *in illo tempore* bezeichnet eine heilige, mythische, außerhalb der chronologisch-geschichtlichen Zeit liegende Zeit, also sowohl jene heilige "Urzeit", in der alle Handlungen erstmals von den Göttern oder Ahnen "archetypisch" offenbart wurden, als auch jede religiöse Festzeit, jede rituelle Wiederholung dieser "einst" gesetzten Handlungen : "*die heilige Zeit ist ihrem Wesen nach reversibel*", kann also jederzeit "*wieder gegenwärtig gemacht*" werden. "Sie ist eine ontologische Zeit, die sich immer gleich bleibt, die sich weder verändert noch erschöpft" ELIADE 1957a:40. Ganz entsprechend ist jeder Opfer- der Festplatz als *illus locus* aufzufassen, als heiliger Ort "jenseits" des Raumes (vgl. auch ELIADE 1954: 416 f., 421 f., 438 ff., 448 f.; 1966:88 f.; 1957a:pass.).

280) Über das Fasten der nordamerikanischen Indianer in Initiationen : LEUBA 1927:10. Drastisch aber treffend charakterisieren die Zulus diese Wechselwirkung von Fasten und mystischer Schau, wenn sie sagen :"'Der fortwährend gefüllte Magen kann keine geheimen Dinge sehen'" (zit. nach F.R. SCHRÖDER 1958 (PBB 80) 374).

281) Vgl. SCHMIDBAUER / VOM SCHEIDT 1971:159 A : "Wie jüngst amerikanische Experimente nachwiesen, kann die Beraubung von Sinneseindrücken (sensory deprivation) zu Visionen führen, die sich vielfach kaum von den Erlebnissen unter

Einfluß eines Halluzinogenes ... unterscheiden lassen. Die Erfahrungen des Einsiedlers, der sich in eine Höhle zurückzieht, des künftigen Schamanen, der in die Wälder geht, des Yogis, der durch Konzentrationsübungen den sensorischen Zustrom ausschaltet, lassen sich hier auf einen gemeinsamen Nenner bringen." Vgl. auch den bei A. LOMMEL 1965:175 zitierten Ausspruch des Eskimoschamanen Igjugarjuk, der zu dem dänischen Forscher RASMUSSEN sagte : "Alle wahre Weisheit findet man nur fern von den Menschen, draussen in der grossen Einsamkeit, und sie kann nur erlangt werden durch Leiden. Entbehrungen und Leiden sind ... das Einzige, was den Sinn eines Menschen für das öffnen kann, was den anderen verborgen ist."

282) Über indianische Schwitzbäder bes. THURNWALD 1927:36 f. Das Schwitzbad der Delaware-Indianer mit erhitzten Steinen und Tabakqualm erinnert an HERODOTs Skythenbericht (F.R. SCHRÖDER 1958 (PBB 80) 376), vgl. WEISER 1927:75 f. / KERÉNYI I 1968:187 / MEULI 1935:121 ff.

283) Die indische *dīksa* ist eine feierliche, dem Somaopfer vorangehende Weihe, sie stellt "ihrem ursprünglichen Wesen nach einen mit Erhitzung [und Fasten] verbundenen Zauberzustand dar" (OLDENBERG 1923:422), das Wort wird ausdrücklich als *tapas* "Hitze, Kasteiung" erklärt (l.c. 401), sie soll den Opferer zu einer "neuen Geburt" führen, d.h. sie bedeutet "die Initiation in eine höhere Lebensstufe" (GONDA 1960:151 / vgl. MEULI 1935:134 ff.).

284) Vgl. bes. VAN DER LEEUW 1957:35 ff. / LEUBA 1927:10 ff. / SCHMIDBAUER 1971:49 f.

285) Die sufistischen Derwische (ein im 12. Jh. gegründeter Orden) versetzten sich "durch sonderbares und ausschweifendes Tanzen, das bis zur teilweisen Anästhesie und sogar Bewußtlosigkeit fortgesetzt wird", in fanatische Ekstase (LEUBA 1927:12, genaue Beschreibung nach Augenzeugenberichten), vgl. VAN DER LEEUW 1957:37.

286) Zur Praktik und Wirkungsweise des Autogenen Training vgl. bes. das grundlegende Werk von I.H. SCHULTZ [12]1966, über die Beziehung dieser "konzentrativen Selbstentspannung" zu Ekstase, Hypnose, Suggestions- und Meditationstechniken aus dem ethnologischen und religiösen Bereich bes. 325 ff.

287) Speziell über die durch Drogen induzierte "toxische" Ekstase vgl. : HEMPEL 1926 passim / LEUBA 1927:7-30 / GELPKE 1966 /REAVIS 1967 (Dokumentation mit Artikeln bekannter Autoren) / BODENMANN 1968 in "Ciba Symposium" Bd. 16 H. 14:157-166 / LEUNER 1968 (bietet gute Information über Pharmakologie, klinische Erprobung, Wirkungsweise der Drogen) / LEUENBERGER 1970 / HUXLEY, Die Pforten der Wahrnehmung, Neuausg. 1970 / SCHMIDBAUER/VOM SCHEIDT 1971 /

MASTERS/HOUSTON 1971 (ausgezeichnete Arbeit über Kunst, die unter dem Einfluß von Psychodrogen entstanden, bzw. von ihenen angeregt ist.) / BENJAMIN 1972 / OLVEDI 1971 / JOSUTTIS/LEUNER (Hg) 1972 / ELIADE 1957b:376 ff.

288) Über den Begriff, Ursachen und Folgen der "Sucht" vgl. SCHMIDBAUER/VOM SCHEIDT 1971:246 ff. Die Autoren betonen : "Es gibt kein (Psycho)Pharmakon, das kein Suchtmittel wäre; die Persönlichkeit des Konsumenten macht's, ob es Suchtmittel ist oder nicht" (248). Über den Typus des Süchtigen : GELPKE 1966:167 ff., Süchtigkeit : 36 f., 173 ff. Halluzinogene Drogen gehören "nicht zu den Suchtstoffen", sie führen "weder zu Veränderungen des Stoffwechsels noch zu Toleranzerscheinungen " (OLVEDI 1972:21).

289) SCHMIDBAUER/VOM SCHEIDT 1971:120-137 / GELPKE 1966:32-57 / REAVIS 1967:145-212.

290) BALÁSZ 1963:62 / LEUNER 1968:75-84 / BODENMANN 1968:169 / LEUNENBERGER 1970:163-168 / SCHMIDBAUER/VOM SCHEIDT 1971: 55-59. Im nordasiatischen Raum spielte der Fliegenpilz eine große Rolle als Ekstasemittel. Sein Gebrauch wird erst in unseren Tagen zurückgedrängt und durch Wodka ersetzt! Typisch ist, daß der Wirkstoff (Bufotenin u.a.) im Urin erhalten bleibt und die Droge so mehrmals "verwendet" werden kann. Die sibirischen Schamanen benutzten Fliegenpilze, um die für die Jenseitsreise notwendige Ekstase herbeizuführen. RANKE-GRAVES I 1960:7 f. vermutet den Gebrauch von Amanita muscaria im griechischen Altertum bei den Mysterien von Eleusis, SCHMIDBAUER 1968/69 (Antaios 10) 33 ff. versucht diese These zu widerlegen. Nach WASSONs Forschungen über den heiligen Pilz (o.J.) soll Amanita muscaria auch das Geheimnis des indischen Soma lösen (15 ff.), vgl. VOLBEHR 1968:5 ff. Das Rasen der germanischen Berserker geht dagegen, wie WASSON herausgefunden zu haben meint, nicht - wie oft geglaubt - auf Fliegenpilzvergiftung zurück (176 ff. und 341 ff).

291) Nachtschattendrogen bilden die Hauptbestandteile der sog. "Hexensalben", die eine bedeutende Rolle im mittelalterlichen Hexenwesen spielten. Sie riefen je nach Zusammensetzung und Einreibstelle (Achselhöhlen, Genitalien, Innenseite der Beine) sexuelle Visionen, Flugerlebnisse, Vorstellung der Verwandlung in Tiere u.a. hervor. Vgl. bes. BODENMANN 1968 passim / SCHMIDBAUER/VOM SCHEIDT 1971:60-65 / SCHMIDBAUER 1968/69 (Antaios 10) 274 / LEUNENBERGER 1970: 169-186 / LEUNER 1968:89-91.

292) Schon die Skythen kannten, wie aus HERODOTs Bericht hervorgeht, den Haschischrausch. Haschisch (Cannabis) hatte jahrtausendelang im Mittleren und Vorderen Orient wie auch bei südsibirischen Völkern große Bedeutung; das iran. Wort für Haschisch : *bangha* bezeichnet in (Nord-)Asien sowohl verschiedene Intoxikationsmittel, u.a. den Fliegenpilz, als auch den Rausch selbst (ELIADE 1957:381 f. / WIDENGREN

1965:71). Die Wirkungen des Haschisch sind außerordentlich vielfältig. Sie reichen von unmotivierten Lachanfällen über Kälte in den Extremitäten zu "deliranten Sinnestäuschungen" (LEUNER 1968:86) und Synästhesien. Was die religionsgeschichtliche Bedeutung des Haschisch angeht, so seien hier nur die islamische Mystik, die entscheidend durch die Droge geprägt wurde (bes. GELPKE 1966 passim), und die Assassinen genannt, eine von Hassan 1090 n. Ch. gegründete Kriegergemeinschaft, deren Mitglieder jahrhundertelang ihrer politischen Morde wegen gefürchtet waren. Der Legende nach sollen sie durch Haschisch - daher der Name *Assassin* = "Haschischin" - gefügig gemacht worden sein, dazu ausführlich GELPKE l.c. 96-122. - Auch die Inder kannten vermutlich neben Soma und Sūra schon den Hanf als Rauschgift. Das "Gift", das nach RV 10, 136, 7 der "Verzückte" mit Rudra zusammen aus der Schale trinkt, muß wohl mit einem Cannabisprodukt identifiziert werden (s.u. 194 ff. u.A 311). Literatur : GELPKE 1966 passim / LEUENBERGER 1970:141-162 / BENJAMIN 1972 passim / OLVEDI 1972:14-27 / REAVIS 1967:15-100 (über die 3 typischen Stadien des Haschischrausches vgl. BAUDELAIRE 17 ff.) / NEUMANN 1970:11-32, 78-169 (Cannabis-Report I und II : 142-159).

293) Teonanacatl, ein heiliger, schon von den Azteken zu kultischen Zwecken benutzter Pilz des mexikanischen Hochlandes, dessen Kult aber über 2000 Jahre alt sein soll. 1957 vom Ehepaar WASSON bei den Eingeborenen entdeckt. Über die religiösen Pilzzeremonien, an denen sie sich als erste Weiße beteiligten, über Wirkungsweise und Pharmakologie des Pilzes und dessen Wirkstoff Psilocybin bes. WASSON in REAVIS 1967:213 ff. / SCHMIDBAUER/VOM SCHEIDT 1971:138-142 / LEUENBERGER 1970:53-98 / GELPKE 1966:229 f. (Selbstversuch), 235 ff.

294) Peyotl, ein kleiner mexikanischer Kaktus (Lophophora Williamsii), Wirkstoff Meskalin (ähnliches Halluzinogen wie Psilocybin, aber schwächer); seine Kenntnis ist wie die des Teonanacatl ca. 2000 Jahre alt. Er wird "noch in der Gegenwart in ... hohem Maße zu kultischen Zwecken benutzt", die "heilige Medizin" war für die Eingeborenen "fast der Mittelpunkt einer Religion". In den heute bei nordamerikanischen Indianern verbreiteten Peyotl-Riten der christlichen Native American Church (250 000 Mitglieder) "verkörpert der Mescal-Button das heilige Sakrament selbst" (LEUNER 1968:97). Die Droge dient als Mittler zwischen Mensch und Gott. Ein Menomini-Indianer sagte zu J.S. SLOTKIN, der sich besonders intensiv mit diesen christlichen Peyotl-Riten beschäftigte : "'Der weiße Mann, der lesen kann, lernt den Weg Gottes aus der Bibel. Der Indianer, der nicht lesen kann, lernt den Weg Gottes von Peyote.'" (BENZ in JOSUTTIS/ LEUNER 1972:34). Vgl. weiter : SCHMIDBAUER/VOM SCHEIDT 1971:98-110 / LEUENBERGER 1970:13-52 / REAVIS 1967:103-144 / LEUNER 1968:96-100 / HUXLEY, Neuausg. 1970 pass. / SCHMIDBAUER 1968/69 (Antaios 10) 18-37 / LEUBA 1927:19 ff.

295) Caapi (Yage, Arahuasca), südamerikanisches Rauschmittel, das aus einer Lianenart gewonnen wird. Auch Caapi ist eng mit dem religiösen Leben der Indios verknüpft. VON DEN STEINEN 1894:344 ff. / LEUNER 1968:100 ff. / SCHMIDBAUER/VOM SCHEIDT 1971:27 f.

296) LSD-25 (Lysergsäure-Diäthylamid), 1943 von HOFMANN entdeckt, stärkstes bekanntes Psychedelicum, bisher nur synthetisch herstellbar. Literatur : LEUNER 1968:101 ff. / REAVIS 1967:236-318 / LEUENBERGER 1970:125-140 / NEUMANN 1970:33-52 / MASTERS/HOUSTON 1971 passim / SCHMIDBAUER/VOM SCHEIDT 1971:78-95 / OLVEDI 1971 passim.

297) THURNWALD 1927:41 f. / LEUNER 1968:84-86 / VON DEN STEINEN 1894:346 ff. / LUBLINSKI 1920/21 (Zf.f.Ethnol. 52/53) 248 ff.

298) THURNWALD 1927:39 ff. / HEMPEL 1926 passim / STÜBE 1924:501 f. / LEUBA 1927:15-19, 24 ff. / LEUNER 1968:84 / SCHMIDBAUER/VOM SCHEIDT 1971:11-23 / GELPKE 1966:32 ff., 58 ff, 123 ff.

299) So äußerte sich HOFMANN über seinen Selbstversuch im Labor mit Psilocybin : "Nach einer halben Stunde begann sich die Außenwelt fremdartig zu verwandeln. Alles nahm einen mexikanischen Charakter an". Jede Anstrengung, objektiv zu bleiben, war erfolglos, er sah "nur indianische Motive und Farben", zit. nach GELPKE 1966:154. GELPKE (156) erblickt in diesem Phänomen "eine ziemlich genaue Parallele zum 'islamischen Charakter' des Haschisch-Rausches."

300) Offensichtlich jedoch können durch Drogen gleiche ekstatische Zustände erzielt werden wie durch mühsame Techniken. "Satori-Erlebnisse der Buddhisten, Beschreibungen von Visionen der großen Mystiker verschiedener Religionen [weisen] keine wesentlichen Unterschiede auf ..., wenn man sie neben psychedelische Erfahrungen, hervorgerufen durch halluzinogene Substanzen" hält (HEIN in JOSUTTIS/LEUNER 1972:104), vgl. den ganzen Sammelband der beiden Autoren. Vgl. THOMAS 1970:177 : "Viele der religiösen Erlebnisse unter der Wirkung von halluzinogenen Drogen zeigen alle Merkmale der Echtheit", vgl. l.c. 149-186.

301) SCHMIDBAUER 1971:50 : "Solche Vorgänge, in ihren seelischen und körperlichen Zusammenhängen noch völlig ungeklärt, können heute nicht mehr bezweifelt werden. Es gibt zahlreiche Filmaufnahmen, welche die rätselhafte, die Psychosomatik faszinierende Widerstandskraft der Haut gegen Hitze [und gegen Schmerzen ganz allgemein] in einem seelischen Ausnahmezustand dokumentieren." Vgl. in neuester Zeit : Kataragama-Kult auf Ceylon, "Der Spiegel" 53, Jg. 27, vom 31. Dez. 1973:84.

302) GRIMM DM I (ND 1968) 109 stellte Odin noch zu an. *vaða* "waten, (durch)dringen" und hielt ihn für einen alles

durchdringenden, schaffenden Gott (vgl. HÖFLER 1934:326). - Die Naturmythologen leiteten seinen Namen zwar schon von *óðr*, *wuot* etc. her, verbanden diese Wortsippe aber nur mit meteorologischen Erscheinungen und faßten ihn als "Windgott". - Kurios mutet die Deutung von N. LID 1933:149 f. an, der den Zusammenhang mit *óðr* ablehnt und Odin, den er primär als Fruchtbarkeitsgott faßt, von einem von ihm erschlossenen urgerm. **wôða-* "semen masculinum" ableitet. Diese unhaltbare Etymologie wurde schon 1934 von HÖFLER (325 f. A 129 d) zurückgewiesen. Zur Etymologie vgl. weiter : HÖFLER 1971:146 und 1974:133.

303) Etymologie und Wortfeld *óðr-* : POKORNY IEW 1959:1113 / HÖFLER 1974:133 / HÖFLER 1973:57 / WALDE-POKORNY I 1930:216 / DE VRIES 1954 (ZfdPh 73) 344 ff. / DE VRIES 1931 (FFC 94) 30 ff. / POLOMÉ 1969:268 f. / WERLICH 1967 (ZfdPh 86) 352 f. / SCHMITT 1967:302 ff. / THIEME 1954:656-666, ND 1968:187-203 / FEIST WB 1939:572 f. / DE VRIES WB 1961:416.

304) DE VRIES 1954 (ZfdPh 73) bes. 344 ff. / POLOMÉ 1969:268 f. Das Götterpaar *Óðr* - *Óðinn* entspricht dem Parallelismus von *Ullr* - *Ullinn* und weist *Óðr* < **Wōðuz* (wie *Ullr* < **Wulþuz*) als die ältere Form aus.

305) Lat. *vātes* muß wahrscheinlich doch als keltisches Lehnwort betrachtet werden, da für die Formen der westidg. Gruppe nach POKORNY IEW 1959:1113 dem früher angenommenen Ansatz *u̯ăt-* ein *u̯ōt-* vorzuziehen ist. THIEME 1954:664 wagt dagegen "diese kühne Vermutung nicht anzunehmen."

306) Alle Erscheinungsweisen ekstatischer Zustände lassen sich in zwei Arten zusammenfassen, die HÖFLER 1936 (ZfdPh 73) 115 so beschreibt : a) "Einmal Zustände seelischer 'Entrückung', während deren der Körper leblos daliegt;" b) "und dann eine Seinssteigerung, ein 'Enthusiasmos', der nicht ein passiver Trance-Zustand ist, sondern eine höchste Aktivierung des gesamten Menschen." Beide Formen sind, wie HÖFLER betont, nicht voneinander ableitbar. Vgl. HAUER 1922:1 f.

307) Vgl. dazu den Bericht eines Brasilnegers bei Karl VON DEN STEINEN 1894:346 "Er [der Zauberer] trank Schlingpflanzengift und starb. Er war dann nicht mehr wie Menschen, er konnte in einen Jaguar oder eine Cobraschlange ... oder einen Geier hineingehen. Er stieg zum Himmel, kehrte zurück, erwachte als ein Mensch und war wieder wie vorher."

308) Wahrscheinlich haben wir hier ein hypnotisch-suggestives Phänomen vor uns, vielleicht ist an eine Art "Massensuggestion" zu denken. Natürlich blieben die Waffen so scharf wie zuvor, allein der Gegner vermochte sie - vom psychischen Einfluß (Suggestion) Odins "gelähmt" nicht zu

gebrauchen. - Zur Beurteilung von Odins Einäugigkeit als ekstatische Kampfmagie, vergleichbar mit Egils grausiger Gesichtsfratze in Eg. 55 und Cúchulainns Kampfverzerrung, vgl. DUMÉZIL 1940:118 f. und DE VRIES II 83 f.

309) Vgl. WIDENGREN 1938:188 ff. / WIDENGREN 1965:17 / WIKANDER 1941:18 f., 27, 43.

310) Auch die Fähigkeit Vāyus, sich in Wind-, Tier- und Menschengestalt zu zeigen (nach Yt. 14:2-27, WIDENGREN 1965:18), stimmt mit der Verwandlungsfähigkeit Indras als auch Odins überein.

311) Vgl. OLDENBERG 1923:405 / GELDNER III 10, 136, 1 A / ARBMAN 1922:300 f. / KLOSTERMAIER 1971:125. ARBMAN verweist auf die heute noch in der Yogapraxis gebräuchlichen Drogen Charas, Hanf, Bhang und Opium, die teils getrunken, teils geraucht werden. Nach dem Bericht der indischen Hanfkommission 1893 war noch zur Zeit der Untersuchung die Verehrung Śivas (= Rudras) mit dem Haschischgenuß verknüpft, die Hanfpflanze galt als Attribut dieses Gottes (zit. bei LEUBA 1927:9 A 1 / vgl. OLVEDI 1972:15.

312) Vgl. zum folgenden bes. WIDENGREN 1955 (NVMEN 2) 65 ff. / WIDENGREN 1965:68 ff, / zur Kritik : RUDOLPH 1961 (NVMEN 8) 104 ff. Die Zahlen im Text beziehen sich auf WIDENGREN 1955.

313) Schon der Priestertitel weist Vištāspa "als Inhaber sakraler Fähigkeiten aus" (69).

314) In einer späteren Version wird Vištāspa durch *mang* und *mai*, also Hanf und Wein, in Trance versetzt (67, vgl. A 104).

315) WIDENGREN vermutet hier auf Grund indischer Parallelen "indo-iranische Theorien über das ekstatische Schauen, Theorien, die vielleicht schon in indoeuropäischen Mythen ihren Ausdruck gefunden haben." Wohl ganz zu Recht denkt er hier an den germanischen Mythos von Odin, der "sein körperliches Auge" opfert, "um den Weisheitstrank zu bekommen", er vermag "also durch das geistige Auge die Geheimnisse der Welt zu schauen" (68 A 110).

316) Die ältere Etymologie (etwa HAUER 1922:171 A 1), die von **men-*, *mányate* (vgl. griech. μάντις) "rasen" ausging, wird von der neueren Forschung abgelehnt; *múniḥ* wird vielmehr zu griech. μυνδός, arm. *munǯ* (< **muni-o-*) "stumm" gestellt, Grundbedeutug ist "der Schweiger" (MAYRHOFER WB II 1963:654 f.). Über dieses RV-Lied : HAUER 1922:169 ff., 59 / ARBMAN 1922:298 ff. / LOMMEL 1935:145 / ELIADE 1960: 111 f. / MEULI 1935:135.

317) Vgl. HAUER 1922:190 / STOLL 1904:64 beschreibt nach PATANJALI die acht übernatürlichen Fähigkeiten, die ein vollendeter Yogi erlangen kann - darunter einige, die auch

der Muni beherrscht . ELIADE 1960:111 sieht im Muni "nur vage Ähnlichkeiten" mit dem Yogi, seine Technik sei eher schamanistisch geprägt.

318) Dazu jetzt ausführlich HÖFLER 1973:53 ff., 196ff./Vgl. ACHELIS 1902:134, 138, 214 f. / KIRCHER 1910:76 / ERE V 1912:157 / MÜLLER-FREIENFELS 1912:194 ff. / HAUER 1923:458 / VAN DER LEEUW 1957:131 f., 135, 153 / FINDEISEN 1957:188 / KANKELEIT 1959 bes. 16 ff., 52 ff. / VON FÜRER-HAIMENDORF 1964:261 ff. / CICERO, De divinatione I 50:113 ff. glaubt, der Mensch könne nur dann weissagen, wenn die Seele "entfesselt und frei" sei, das aber sei nur "bei den Sehern und Schlafenden der Fall".

319) Die lateinische Stelle lautet :
... *di coeptis* ...
Adspirate meis primaque ab origine mundi
Ad mea perpetuum deducite tempore carmen.

320) Zur Auffassung der Dichtung im Griechentum bes. SCHADEWALDT [2]1944:77 ff. / KRAUS 1955:65-87 / USENER 1913:399 f./ SCHUSTER 1925:39 ff. / SCHMITT 1967:3o2 f.

321) Zu Indra als dem Gott der Dichter s.o. 79 f. Auch die Marut's werden angerufen, die Sänger zu inspirieren : RV 1, 168, 1 / 2, 34, 6 / 6, 49, 11 / ebenso Agni : 1, 143, 6 / 1, 148, 2 / 3, 11, 8 / 4, 5, 2. 3 / etc. und Rudra in 6, 49, 10.

322) Thomas MANNs Schilderung ist bis Einzelzüge von NIETZSCHE beeinflußt, s.u. 2o3 . Vgl. dazu auch NIETZSCHE über die Jahre nach dem Schaffensrausch des "Zarathustra", die er als "Notstand ohnegleichen" bezeichnet : "Man büßt es teuer, unsterblich zu sein : man stirbt dafür mehrere Male bei Lebzeiten" (Ausgabe SCHLECHTA, Bd. II 1133).

323) PLATO wird, wenn nicht anders vermerkt, nach der Übersetzung von Friedrich SCHLEIERMACHER zitiert.

324) "*Nullam magnam ingenium nisi insania quadam mixtum*", soll schon ARISTOTELES gesagt haben, MÜLLER-FREIENFELS 1912:194.

325) Séamus Ó DUILEARGA berichtet von einem irischen Märchenerzähler, der beim Erzählen in einen ekstatischen Zustand mit ganz typischen Symptomen gerät : Gliederzittern, Nicht-Wahrnehmen der Umwelt, völlige Erschöpfung nach Beendigung seines Vortrags; in FS VON DER LEYEN 1963:65.

326) Künstler und Drogen : SCHILLER, E.T.A. HOFFMANN, GRABBE, E.A. POE, MUSSET, WEINHEBER u.a. benutzten bisweilen Alkohol, BAUDELAIRE Haschisch, vgl. MÜLLER-FREIENFELS 1912:200 / MASTERS/HOUSTON 1971 pass. / vgl. HÖFLER 1973:58.

327) Über diesen schöpferischen Akt, zu dem nach FROBENIUS nur die "Ergriffenheit" den Menschen befähigt, vgl. JENSEN 1938:55 / JENSEN [2]1960:5 / vgl. HAUER 1923:92 f., 98 f.

328) Wie lassen sich die geheimnisvollen Vorgänge, die am künstlerischen Schaffensprozeß beteiligt sind, psychologisch erklären? Kommen Ideen und Inspirationen wirklich plötzlich "aus heiterem Himmel" als "reine Kinder Gottes"? Es sei hierzu eine Stelle aus dem Briefwechsel zwischen SCHILLER und GOETHE zitiert. Am 27. Februar 1795 schreibt SCHILLER an den Freund : "Wie sind wir doch mit aller unsrer geprahlten Selbständigkeit an die Kräfte der Natur angebunden, und was ist unser Wille, wenn die Natur versagt? Worüber ich schon 5 Wochen fruchtlos brütete, das hat ein milder Sonnenblick binnen 3 Tagen in mir gelöst; freilich mag meine bisherige Beharrlichkeit diese Entwicklung vorbereitet haben, aber die Entwicklung selbst brachte mir doch die erwärmende Sonne mit." - Und in GOETHEs Antwort vom 28. Februar heißt es "Wir können nichts tun als den Holzstoß erbauen und recht trocknen; er fängt alsdann Feuer zur rechten Zeit und wir verwundern uns selbst darüber" (Ausg. E. STAIGER 1966:91 und 93).
Aus diesem wie aus einigen anderen von LEUBA 1927:201 ff. zitierten Beispielen geht hervor, daß dem Moment der eigentlichen Inspiration oftmals Wochen, ja Monate angestrengter geistiger Arbeit vorangehen ("den Holzstoß erbauen ...") : Vgl. KROPOTKIN, zit. bei LEUBA l.c. 201 : "Dann folgten Monate intensiven Nachdenkens ... bis eines Tages, ganz plötzlich, das Ganze klar und verständlich wurde ...". Dieses plötzliche innere Aufleuchten von - lang gesuchten - Ideen und Lösungen, dieses Aufscheinen von Bildern, die man nur mehr niederschreiben muß, die Mühelosigkeit und Gewißheit, mit der das geschieht, muß den Menschen "nach Perioden geistigen Ringens oder unbestimmten Brütens" (LEUBA 1927:203) aufs Tiefste erschüttern und ergreifen. Der plötzlich-unerwartete Ein-Fall, der oft gerade in Momenten kommt, in denen das eigentliche Problem "ruht", der Geist sich entspannt, gewinnt leicht "Offenbarungscharakter" (MÜLLER-FREIENFELS 1912:197). Das Unberechenbare, Unfaßbare, Unpersönliche, das einer solchen Eingebung eignet, läßt an den Einfluß höherer, außermenschlicher Kräfte denken. - Die moderne Kreativitätsforschung unterscheidet vier Phasen des schöpferischen Prozesses :
1. Vorbereitungs-Phase
2. Inkubations- "
3. Illuminations- "
4. Verifikations- "
"Die Vorbereitungsphase umfaßt die Wahrnehmung eines Problems und die Ansammlung der Informationen, die das Problem betreffen. Die Inkubationsphase ist eine Wartezeit, in der unbewußt nach einer Lösung gesucht wird. In der Illuminationsphase erfolgt die plötzliche Einsicht in die Lösung. Verifikation und Überprüfung dieser Lösung finden in der

vierten Phase statt." (LANDAU 1971:61, ausführliches Literaturverzeichnis 111-125 / vgl. MÜLLER-FREIENFELS 1912:208). Interessant auch das Buch KANKELEITs 1959, mit zahlreichen Selbstzeugnissen heute lebender Künstler und Wissenschaftler zum schöpferischen Prozeß.

329) Um die Universalität dieser Anschauung zu beweisen, bzw. zu widerlegen, wäre es natürlich erforderlich, in allen Kulturen, in denen die Dichtkunst große Bedeutung erlangt hat, die Meinung ihrer Künstler und Philosophen zu diesem Thema zu überprüfen. Immerhin gibt es zu denken, wenn selbst Ethnologen, die wohl den weitesten Überblick über fremde Kulturen haben, der Überzeugung sind : "Man wird niemals auch nur die kleinste schöpferische Handlung in der Kulturgeschichte verstehen, wenn man nicht den schöpferischen Akt als einen außergewöhnlichen Zustand im Menschenleben ansieht und jene Seiten des menschlichen Lebens aufsucht und zu verstehen trachtet, die man oft als das Göttliche im Menschen bezeichnet" (JENSEN 1938:55).

330) Die Motivierung des eigenen Handelns als Nachahmung einer von den Göttern oder Vorfahren in der Urzeit (*in illo tempore*) (vgl. A 279) eingesetzten Handlung finden wir besonders häufig bei primitiven Ethnien, wo oft einzig und allein die im ind. Taittirīya-Brāhmaṇa I 5, 9, 4 ausgesprochene Anschauung "So haben die Götter getan, so tun die Menschen" einen Brauch rechtfertigt (zit. bei ELIADE 1966:24, dort auch weitere Beispiele; vgl. auch JENSEN [2]1960:6 f.).

331) Zum *þulr* als Träger dieser Überlieferung vgl. bes. FLECK 1968:140 ff. / SCHMITT 1967:302 ff.

332) Thor, der jeden Wunsch Odins durch einen Gegenwunsch aufhob, sagte darauf : "*Hann skal ekki muna eptir þat er hann yrkir*" - also, er soll alles vergessen, was er geschaffen hat. - Sollte dies ein Hinweis auf eine ehemals mündlich tradierte Dichtkunst sein, die eben nicht (sogleich) vergessen wurde?

333) ... *Othinus ... Starcatherum ... non solum animi fortitudinis, sed etiam condendorum carminum peritia illustravit, quo promptiore eius opera ad peragendum regis exitium uteretur.*

334) Hier sei erwähnt, daß auch die Griechen in ihrem höchsten Gott den Verleiher der Dichtergabe sahen, so in Od. I 348 f. (Ü: VOSS) : "Nicht die Sänger sind des zu beschuldigen, sondern allein Zeus, / Welcher die Meister der Kunst nach seinem Gefallen begeistert."

335) Wenn Magnus OLSEN mit seiner Etymologie des an. Neutrum-Wortes *skáld* Recht hat, wäre dies ein zusätzlicher Beweis für den gottinspirierten Dichter. OLSEN geht von germ. **skawalda-* aus und kommt zur Grundbedeutung von *skáld-* :

"noget, hvorigjennen man merker eller iagttar"; der skáld rückte also in die Nähe des Priesters und hätte sich dadurch ausgezeichnet, daß er sich mit den höheren Mächten in Verbindung setzen konnte und deren Willen dem Volk mitteilte. Es habe auch hier die typische Entwicklung vom "Merken des göttlichen Willens" zum "Dichten" stattgefunden, und aus dem Priester-*skáld* sei ein Dichter-*skáld* geworden (OLSEN 1911 FS FEILBERG 221 ff. / vgl. HÖFLER 1952:115 A 115 / DE VRIES LG I 1964:33 f.).

336) GUTENBRUNNER 1954 (ZfdPh 73) / NEBEL 1957:155. Dasselbe galt auch für griechische Dichter, z.B. kämpfte Aischylos bei Marathon und Sophokles befehligte Flotten des Delischen Seebundes. - Interessant sind die Aufnahmebedingungen in den irischen Bund der Fianna, die möglicherweise mit Wikingern identisch sind : WEISER 1927:68 f. berichtet von 10 verschiedenen Geschicklichkeits- und Tapferkeitsprüfungen, darunter eine für einen Kriegerverband eigenartig anmutende Bedingung : "Niemand wurde aufgenommen, bevor er ein vollkommener Dichter wäre und die zwölf Bücher der Poesie gelesen hätte."

337) SCHMITT 1967:296 ff. : Bei Griechen und Indern wurde die Tätigkeit des Dichtens gern mit Ausdrücken aus der Zimmermannssprache umschrieben, dichten ist "zimmern", der Dichter ein "Baumeister der Verse", die idg. Wurzel lautet **u̯ék^u̯os tek's* "eine Rede zimmern". Auch die Tätigkeit des "'Nähens' oder des 'Webens'" umschreibt das dichterische Schaffen im Indischen und Avestischen wie im Griechischen und Germanischen; idg. Wurzel **u̯ebh* "weben", vgl. SNORRIs Ausdruck *"ljóðasmiðir"* (Ys. 6).

338) Es mutet seltsam an, ein verblüffend ähnliches Bild, wie es EGILL im 10. Jh. in Skandinavien für den Prozeß des künstlerischen Schaffens in Anlehnung an den germanischen Mythos zeichnete, in der mystischen Dichtung Indiens wiederzufinden. Im Śrī-bhāṣya von Rāmānuya (gest. 1137) - dem "hehren, heiligen"Kommentar Rāmānuyas zu den Vedānta-Sutra's des Bādarāyana - heißt es auf dem Titelblatt (Ü: R. OTTO 1917:11) :

"Den süßen Trank der Lehre des Vyāsa, aus der Upaniaṣaden
Milchmeer-Tiefe heraufgeholt,
Der neu belebt die, deren Lebenshauch in des Samsāra-Feuers
Lohe vergangen war,
Der durch die Alt-Meister wohl behütet, dann aber durch
vieler Lehren Streit fern abgekommen war,
Den mögen jetzt, durch meine Worte neu herbeigeführt,
Verständige auf Erden trinken Tag für Tag."

339) NINCK 1921:75 und 75 A 1 weist hin auf die "allgemeine Uranschauung, nach der in der Tiefe das tiefste Wissen, das letzte Geheimnis des Lebens ruht." Die Erdtiefe symbolisiert die Seelentiefe, das Unterbewußte; man vergleiche die Ausdrücke "tiefe Liebe", "tiefe Leidenschaft", "versunken" in etwas, etc. In der Literatur wird diese Symbolik oftmals beschworen, Beispiele bei NINCK ib.

340) Vgl. MANNHARDT 1860:132 A+ / NINCK 1935:141, 197 f., 197 A 1 / KLINGBEIL 1936:142 / DUMÉZIL 1940:111 f. / SVERDRUP 1941: 46 f. / SCHWABE 1951:262 f. / F. STRÖM 1961:80 / TURVILLE-PETRE 1964:63.

341) Eine interessante Parallele zum Mimirmythos aus volkskundlichem Material brachte MÜLLENHOFF bei : In der Neujahrsnacht soll sich alles Wasser in Wein verwandeln. Eine Frau aus Schleswig-Holstein ging zum Brunnen, um zu schöpfen. Doch da kam einer und mit den Worten : "All Water is Wyn, unn dyn beiden Ogen sünt myn", nahm er ihr die Augen weg (MÜLLENHOFF 1845:169, vgl. F. STRÖM 1954: 89 / vgl. NINCK 1935:298).

342) DUMÉZIL 1940:111 f. / SVERDRUP 1941:47 / F. STRÖM 1954: 87 ff. / DE VRIES I 245 ff. / FLECK 1968:117 ff., wohl die umfassendste Deutung.

343) Er ist wohl mit dem Urdbrunnen identisch (FLECK 1968:117). Auch der Weltbaum hat verschiedene Namen : *Yggdrasil* (Vsp. 19), *Lærað* (Grm. 25), *Mímameið* (Fj. 19-22), *Hoddmimir* (Vm. 45), vgl. DE VRIES II 245.

344) Zu Odins Blindheit vgl. die Namen : *Blindr* (FALK 1924:5), *Gestumblindi* (l.c. 13), *Gunnblindi* (14), *Herblindi* (16), *Helblindi* (16), *Tvíblindi* (29). GÜNTERT 1919:67 bemerkt, daß man "blind" auch auf jemand anwendet, der nicht gesehen werden kann : z.B. der "blinde Passagier"; diese "Blindheit" sei besonders für Totendämonen charakteristisch. - Möglicherweise hat sich auf dem Preßblech von Torslunda/Öland sogar eine Abbildung des einäugigen Odin erhalten (zum Wechsel einäugig - blind vgl. DETTER 1894 in PBB 19: 503 A 1). Nach OXENSTIERNA 1956:150 kann es sich bei dem gehörnten Tänzer nur um Odin handeln, auf Abb. 171 ist ganz deutlich die "leere , rechte Augenhöhle des Gehörnten" zu sehen. - Vgl. weiters : GRIMM DM II 758 / PHILIPPSON 1953:49 / SETÄLA 1912 (FUF 12) 216 ff. / DE VRIES 1955 (ANF 70) 48 f. / VON UNWERTH 1911:150 ff. / CLOSS 1961:300 / TURVILLE-PETRE 1964:63 / HAUCK 1957a:15.

345) Nach APOLLODOR I 9, 21 wurde PHINEUS blind, "weil er den Menschen die Zukunft weissagte", und von EVENIUS weiß HERODOT IX 92 f. : "Dem von den Apolloniern geblendeten Evenius schenkten die Götter die Gabe der Weissagung" (zit. nach SCHWABE 1951:263 A 2).
Man vergleiche auch folgende Stelle aus GOETHEs Faust II, 11496 f. : "Faust *erblindet*. 'Die Nacht scheint tiefer tief hereinzudringen, / Allein im Innern leuchtet helles Licht.'"

346) Vgl. bes. DICKSON 1929:201-216 / KLINGBEIL 1932:97 ff. Wohl verfehlt ist die ältere Interpretation von der Quelle als "Brunnenhaupt" (z.B. NINCK 1937:193). Vgl. mit dem abgeschnittenen und Orakel erteilenden Haupt des Orpheus : ELIADE 1957:373.

347) UHLAND VI 1868:273 / GERING-Ü: 1892:214 A 4 / HÖCKERT 1926:53 / NINCK 1935:308 / GERING-SIJMONS II 1931:213 / DE VRIES I 245 / vgl. FLECK 1968:118 f.

348) Ob man hier an Schädelbecher denken darf? Oder ist der berauschende Trank, der aus Heiddraupnirs Hirn tropft, als Sinnbild für die Inspiration zu verstehen, vergleichbar der zitierten Stelle aus dem Buch Esra?

349) Diese Mythen sind sicher alt : Schon die Skalden des 9. Jhs. kennen Odin als *Míms vinr* (Skj B I 37:23 und 93:1 / DE VRIES I 245).

350) Literatur zu dieser Hávamál-Stelle : KAUFFMANN 1891 (PBB 15) 204 f. / VON DER LEYEN in : FS H. PAUL 1902:143 ff. / HERRMANN 1903:306 ff. / GERING-Ü: 1892, zu Háv. 138 A 2 / GERING-SIJMONS I 1927:147 ff. / PIPPING 1928 (SNF XVIII 2) 3 ff. / VAN HAMEL 1932 (APS 7) 260ff. (ältere Forschung referiert) / DE VRIES 1934 (Studia Germanica) passim / NINCK 1935:299 ff., 299 A 1, 300 A 1 / DE BOOR 1938:356 / VON KIENLE 1939:187 ff. / F. STRÖM 1947:90 / REICHARDT 1957:passim / DE VRIES II 71 / TURVILLE-PETRE 1964:42 ff. / FLECK 1968:101 ff. / FLECK 1971:119 ff. / KLINGENBERG 1972: 134 ff. / KLINGENBERG 1973:169 ff. / VON UNWERTH 1911: 92 ff. / HÖFLER 1974:138.

351) Vgl. DE VRIES I 500 A 2 / HÖFLER 1974:138. Eine Initiation, die nicht nur im Mythos, sondern realiter im Kult an den Runenmeistern vollzogen wurde, wie KLINGENBERG 1973: 169 ff. wahrscheinlich gemacht hat.

352) Sowohl Speerverwundung (Gungnir, vgl. Ys. 7), als auch das Hängen sind im Odinsritual beheimatet : Odin als Gott der Gehängten : *hangatýr*, *galga valdr* "Herr des Galgens", *galga farmr* "Last des Galgens" (UNWERTH 1911: 92 ff.), in Ys. 7 befragt er Gehängte. Zum Hängen als Initiationsritus vgl. WEISER 1927:79 f. Nach FLECK 1968: 103 ff. und 1971:122 ff. ist Odins Hängen am Weltbaum als ein umgekehrtes Aufgehängtsein (an den Füßen) zu beurteilen; er führt zahlreiche Beispiele für diese Art des Aufhängens an, allerdings keins, das in Zusammenhang mit einer Initiation steht. Zu König Vikars Tod (eigentlich ein Scheinopfer) durch Hängen und Speerverwundeung als Odinsweihe : DE BOOR 1924:25 ff. / HÖFLER 1934:230 ff. / DE VRIES I 410, 501 / HÖFLER 1952:154 ff. / Parallelen bei GERING-SIJMONS I 1927:147 ff.
Eine besonders interessante Parallele zu dieser doppelten Tötungsart bietet eine Stelle aus IBN FADLANs Bericht über einen Totenritus bei den germanischen Rus an der Wolga (10.Jh.), zit. in Wilhelm THOMSENs "Ursprung des russischen Staates" (1879:32-36, bes. 35), vgl. C.M. FRÄHN 1823 / VAN GIFFEN 1963 (NVMEN 10) 228-235. Bei den Rus wurde, wenn ein angesehener Häuptling des Stammes gestorben war, nicht nur einige Tage maßlos getrunken (- ein Drittel seiner Habe wurde dazu veräußert! -), sondern es mußte ihm auch ein junges Mädchen in den Tod folgen.

Dies geschah nach zahlreichen (für uns heute z.T. unverständlichen) Zeremonien durch gleichzeitiges Erdrosseln und Erstechen. - Volkskundliche Belege vgl. NINCK 1935: 299 A 1 / BOLTE-POLIVKA III 170 ff. / TURVILLE-PETRE 1964:43.

353) Yggdrasil ist natürlich die Weltesche. Über die Begründung dieses Namens (- Weil Ygg = Odin daran hängt, oder weil er sein Pferd daran bindet -) : GERING-Ü: 1892 zu Háv. 138 A 2 / HÖFLER 1934:234 / HAUER 1940:328 / GERING-SIJMONS I 1927:23. - Über die "kosmische Landschaft", in der diese Initiation stattfindet, vgl. bes. FLECK 1968: 115 ff. : Odin hängt am Weltbaum, zu seinen Füßen muß man sich den Mimirbrunnen denken (daher sind Trank aus Mimirs Quell und Runenaufnahme in Háv. - aus diesem Quell - einander parallel). Neben Baum und Brunnen befindet sich Valhǫll, auf deren Dach die Ziege Heidrun die Blätter des Baumes frißt und den Einherjarn in der Halle Met spendet. Dieser mythischen Szenerie entspricht die Beschreibung der Kultstätte in Uppsala, die ADAM VON BREMEN gibt. Auch hier die im Baum aufgehängten und die in der Quelle daneben ertränkten Opfer. - Die Neunzahl kann auf Chthonik und Lunarbeziehung hinweisen (Mondkalender 3×9), vgl. KÜHN 1966:62; die Neunzahl gehört zu u.a. Ackerbaukulturen (← Mond spiegelt Werden und Vergehen des Lebens und der Fruchtbarkeit) : KLINGENBERG 1972:131 ff. über die Bedeutung des Mondes in den Háv. - Vgl. im Schamanismus die 9 Welten, 9 Himmelsschichten, die den 9 Bäumen oder Baumstufen entsprechen, die der Schamane besteigt. - Der Riese Vafþrudnir erhält sein Wissen auf einer Wanderung durch 9 Welten (Vfm. 43). - Das Uppsala-Opfer wird alle 9 Jahre gefeiert und dauert 9 Tage. - König Aun opferte 9 Söhne (Ys. 25). - Odin lernt 9 fimbulliod in Háv. 140. Vgl. DE VRIES I 420 f. / vgl. HÖFLER 1966 (ANF 81) 251 f. A 1 mit Literatur.

354) Fasten bewirkt sowohl Reinigung als auch Ekstase. Vgl. Magna-Mater-Kult (PEUCKERT 1951:468). - In Eleusis wurde 9 Tage vor der heiligen Handlung gefastet. - Auch die indische Dīkṣa-Weihe war mit Nahrungsentzug verbunden (s.o.A 283). - Die Pythia fastete 3 Tage, bevor sie Visionen hatte (LEUBA 1927:9). - HAAVIO 1952 (FFC 144) 90 über die Vision Laisréns, eines irischen Geistlichen aus dem 7. Jh. : "Laisren goes to the Church to purify it. Having fasted 9 days he falls into a stupor and sees the Other World." - F.R. SCHRÖDER 1958 (PBB 80) 374 zitiert eine Anekdote aus SAADIs Rosengarten, wo ein Weiser spricht : "Leer von Speise muß dein Magen sein, / Soll dir glänzen der Erkenntnis Licht" (s.o. A 28o).

355) Natürlich kommt zu den Qualen des Aufgehängtseins und des Hungers noch der Schlafentzug. Bekanntlich lassen sich dadurch (- eigentlich durch Unterdrückung der sog. "REM"-Phasen, d.h. durch Traumentzug -) auch Halluzinationen

erzeugen (vgl. OTTER in BAUST 1971:283 f.). - Fasten, Schlafentzug, Erdulden anderer Martern als Ekstase-Mittel und damit als Wege zum Erwerb höherer Weisheit scheinen den Germanen jedoch auch über die Mythologie hinaus bekannt gewesen zu sein, wie eine Stelle der Orkneyinga Saga c. 36 beweist, wo von solchen Weisheitssuchenden die Rede ist :

Er ok svo, at þeir er a sligt stunda er undarliga farit ; fara med fǫstur ok vǫkur, ok ætla, at þar af muni þeim væitazst þeir hlutir, er þeim er forkunne a at vita (SUGNL 40 (1913) 96).

"Es ist nun so, daß diejenigen, die sich um diese Dinge bemühen, auf seltsame Weise verfahren : sie betreiben Fasten und Wachen und meinen, daß sie dadurch von den Angelegenheiten erfahren, von denen sie etwas wissen wollen" (Ü: nach F. STRÖM 1947:58).

356) Vgl. WEISER 1927:75 ff. / Vgl. F.R. SCHRÖDER 1958 (PBB 80) 344 ff., dem Odin hier als "das göttliche Urbild des Schamanen erscheint (378); er vergleicht u.a. eine Episode aus der Hrólfssaga Kraka, wo König Hrólf und seine Kampftruppe drei Nächte beim Bauern Hrani (= Odin) grimmigen Frost, Durst und Hitze erleiden müssen. - Vgl. BOLTE-POLIVKA III 193 ff. : in zahlreichen Märchen folgt der Hitze-Prozedur ("Umschmieden") eine Verjüngung. - Die Feuerprobe ist eine Anästhesieprobe : echte Ekstase erzeugt Schmerzunempfindlichkeit, vgl. die Berserker, die durchs Feuer laufen und glühende Kohlen schlucken.

357) Am besten läßt sich mit der Grm.-Situation wohl die von F.R. SCHRÖDER 1958 (PBB 80) 372 f. zitierte Stelle aus der Færeyinga Saga c. 40 (Ü: Thule 13:331 f.) vergleichen : Der Häuptling Thrand zitierte Tote herbei, um einen Mörder zu ermitteln. Dazu traf er folgende Vorbereitungen : Er "hatte ein großes Feuer in der Wärmstube anfachen lassen. ... - Er selbst ... setzte sich auf einen Stuhl zwischen Feuer und Gitterwerk. Er bat jetzt nicht mit ihm zu sprechen, und sie taten nach seinem Gebot. - Thrand saß jetzt eine Weile dort". Nacheinander erschienen drei Tote, alle sehr blutig, der eine mit seinem abgeschlagenen Kopf in der Hand. Als sie wieder verschwunden waren, "stand Thrand vom Stuhle auf, stöhnte furchtbar" und verkündete den Versammelten, wer der Mörder der drei Männer war. - Nach dieser Séance war er total erschöpft. - Wichtig ist hier die Situation der Wissensfindung : Der durch Hitze induzierte ekstatische Zustand, die Verbindung mit der Welt der Toten, das Erfahren von Wissen durch diese Toten.

358) Ob die Dichtung im germanischen Altertum "ursprünglich" mit dem Kult verbunden gewesen sei, ist ein Problem, das von Anhängern der "Profantheorie" grundsätzlich anders gesehen wird, als von Anhängern der "Sakraltheorie". Vgl. dazu u.a. WERLICH 1967, dem auffiel, daß im Beowulf der Vortrag des Skop immer mit dem Metgenuß verbunden ist,

und der wahrscheinlich machte, daß sich in diesen mittelalterlichen Gelageszenen ursprüngliche sakrale Verhältnisse spiegeln. Auch F.R. SCHRÖDER sprach 1939 (GRM 27) 334 f. die Überzeugung aus, daß Heldenlieder und skaldische Preislieder im sakralen Bereich wurzeln.

LITERATURVERZEICHNIS

a) Quellen.

ADAMUS BREMENSIS; Gesta Hamburgensis Ecclesiae Pontificum. Hamburgische Kirchengeschichte. (lat.) 3. Aufl. hg. Bernhard SCHMEIDLER. (= Scriptores rerum Germanicum in usum scholarum rec. 44) Hannover 1917.

ADAM VON BREMEN; Hamburgische Kirchengeschichte. Nach der Ausgabe der Scriptores rerum Germanicarum in 3. Aufl. unter Mitarbeit von Bernhard SCHMEIDLER, neubearb. von Sigfrid STEINBERG. (= Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit. 2. Gesamtausg. Bd. 44) Leipzig 1926.

AGRIPPA AB NETTESHEYM, Henricus Cornelius : De occulta philosophia. Hg. und erl. von Karl Anton NOVOTNY. (= Faks. d. ältesten Kölner Druckes 1533) Graz 1967.

AGRIPPA, Henri Corneille : La Philosophie occulte on la Magie de H.C. Agrippa. 2e edition Paris 1963 (= Les Classiques de l'Occultisme) 4 Bde.

The Aitareya and Kauṣītaki Brahmaṇas of the Rigveda. (Ü: A.B. KEITH) (= Harvard Oriental Series Vol. 25) Cambridge/Mass. 1920 (= AB).

APULEIUS : Der Goldene Esel. Metamorphosen. Hg und übers. von Edvard BRANDT. Lat. und dt. München 1958.

ARISTOTELES : Metaphysik. Ü: Hermann BONITZ, hg. von WELLMANN (= Rowohlts Klassiker der Literatur und Wiss. 205/208) Hamburg 1966.

Hymns of the Atharva-Veda. Together with Extracts from the Ritual Books and the Commentaries, transl. by Maurice BLOOMFIELD (= SBE 42) Delhi - Patna - Varanasi. [1]1897. ND 1964. (= AV)

Beowulf. HEINE-SCHÜCKINGS B. Hg. von Else von SCHAUBERT. 3 Bde. Text, Kommentar, Glossar. 18. Aufl. erneut durchges. (= Bibliothek der Älteren Deutschen Literatur-Denkmäler III. Bd. Ags. Denkmäler) Paderborn 1963.

Biskupa Sögur. Gefna ut af Hinu Íslenzka Bókmentafèlagi. 2 Bde. Kaupmannahöfn 1858-1878.

CICERO, Marcus Tullius : Von der Weissagung. 2 Bücher, übers. u. erklärt von Raphael KÜHNER (= Langenscheidtsche Bibl. sämtl. griech. und röm. Klassiker in neueren dt. Musterübersetzungen. 84. Bd. CICERO VII) Stuttgart 1868.

CICERONE, Marcus Tullius : De divinatione. Liber primus. Introduzione e Commento di Vincenco MARMORALE. Milano 1952.

Die Edda. Die Lieder der sogenannten älteren Edda nebst einem Anhang. Die mythischen und heroischen Erzählungen der Snorra Edda, übers. und erläutert von Hugo GERING. Leipzig - Wien 1892.

Sæmundar Edda. Mit einem Anhang hg. und erkl. von F. DETTER und R. HEINZEL. Leipzig 1903.

Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern. Hg. von Gustav NECKEL. 4., umgearb. Aufl. von Hans KUHN. I: Text. II: Kurzes WB von H. KUHN = 3. umgearb. Aufl. d. kommentiernden Glossars. Heidelberg 1962-1968.

Eddica minora. Dichtungen eddischer Art aus den Fornaldarsögur und anderen Prosawerken zusammengestellt und eingeleitet von Andreas HEUSLER und Wilhelm RANISCH. Dortmund 1903.

Egils saga Skallagrímssonar, utg. af Sigurdur NORDAL. (= IF 2) Reykjavik 1933.

Eyrbyggja Saga. Brands Þáttr ǫrva. Eiríks saga rauda. Grœnlendinga saga. Grœnlendingaþáttr. Utg. Einar Ól. SVEINSSON og Matthías ÞÓRDARSON. (= IF 4) Reykjavik 1935.

Fornaldar Sögur Nordlanda. 3 Bde., utg. af C.C. RAFN. Kaupmannahöfn 1829-1830 (=FAS).

Fornmanna Sögur, utg. ad tilhlutun hins norrœna fornfreeda felags. 12 Bde. Kaupmannahöfn 1825 ff. (= FMS).

Fridþjófs Saga ins Frækna, hg. von Ludvig LARSSON. Halle/S. 1901 (= ASB 9).

Die Gautrekssaga. Hg. von Wilhelm RANISCH (= Palaestra XI) Berlin 1900.

Das Gilgameschepos. Neu übers. und mit Anmerkungen versehen von Albert SCHOTT. Durchges. und erg. von Wolfram VON SODEN. Stuttgart 1958 (= Reclams Universalbibl. 7235/35a).

Das Gilgameschepos. Eingeführt, rhythmisch übertragen und mit Anmerkungen versehen von H. SCHMÖKEL. Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1966.

Gísla Saga Súrssonar. Hg. von Finnur JONSSON. Halle/S. 19o3 (= ASB 1o).

Heidrekssaga. Hervararsaga ok Heidreks Konungs. Udg. ved Jon HELGASON. København 1924 (= SUGNL 48).

HERODOT. Historien. Deutsche Gesamtausgabe. Übers. von A. HORNEFFER, neu hg. und erl. von H.W. HAUSSIG. Stuttgart 1955.

HESIOD. Sämtliche Werke. Theogonie. Werke und Tage. Der Schild des Herakles. Dt. von Thassilo von SCHEFFER. 1938 Leipzig (= Sammlung Dieterich Bd. 38)

Historia Norvegiae. In: Monumenta Historica Norvegiæ. Latinske Kildeskrifter til Noregs Historie i Middelalderen. Udg. ved Gustav STORM. Kristiania 1880.

HOMER. Ilias (griech. und dt.). Übertragen von Hans RUPÉ. Mit Urtext, Anahng, Register und Karten. 2 Bde. München 1948.

HOMER. Odyssee. Verdeutscht von Th. VON SCHEFFER. Leipzig 1938.

Hrólfs saga Kraka ok Bjarkarímur. Utg. ved F. JÓNSSON. København 1904 (= SUGNL 32).

Kalevala. Das finnische Epos des Elias Lönnrot. Ü: Hans und Lore FROMM. 2 Bde. München 1967.

Kormáks saga, ed. Valdimar ÁSMUNDARSON. Reykjavik 1893 (= Íslendinga sögur 6).

OLAUS MAGNUS. Historia de Gentibus septentrionalibus. Romae 1555.

OLAUS MAGNUS. Historia om de nordiska folken. Utg. genom Michaelisgillet. 1. - 4. Bd.: Ü. 5. Bd.: Kommentar Stockholm 1909.

Orkneyinga Saga. Udg. ved Sigurdur NORDAL. København 1913 (= SUGNL 40).

PLATO. Sämtliche Werke. Nach der Ü. von F. SCHLEIERMACHER und H. MÜLLER, hg. von W.F. OTTO, E. GRASSI, G. PLAMBÖCK Bd. 1 - 6 (= Rowohlts Klassiker 1/1a. 14. 27/27a. 39/39a. 47. 54/54a.).

Der Rigveda aus dem Sanskrit ins Deutsche übers. u. mit einem laufenden Kommentar versehen von Karl Friedrich GELDNER. 4 Teile. Cambridge 1951-57.

The Śatapatha-Brâhmana. According to the text of the Mâdhyandina School. Transl. by Julius EGGELING. [1]1882, ND 1963 Delhi. Varanasi. Patna (= SBE 12, 26, 41, 43, 44).

SAXONIS Gesta Danorum. Recognoverunt er ediderunt J. OLRIK & H. RÆDER. Tomus I: Textum continens. Hauniæ 1931. Tomus II: Indicem verborum conferit Franz BLATT. Hauniæ 1935.

SAXO GRAMMATICUS. Die ersten neun Bücher der dänischen Geschichte. Übers. und erl. von Hermann JANTZEN. Berlin 1900.

Finnur JÓNSSON, Den norske-islandske Skjaldedigtning. København 1912. 4 Bde (= Skj A und Skj B).

SNORRI STURLUSON. Edda. Udg. af Finnur JÓNSSON. København 1900.

SNORRI STURLUSON. Edda. Udgivet efter Håndskrifterne af kommissionen for det Arnamagnæanske legat ved Finnur JÓNSSON. København 1931.

SNORRI STURLUSON. Heimskringla. Nóregs Konunga Sǫgur. Udg. af Finnur JÓNSSON. København 1893-1900. 4 Bde.

SNORRI STURLUSON. Heimskringla I, ed. Bjarni ADALBJARNARSON. Reykjavik 1941 (= IF 26).

Susruta Samhita, an English Translation of the... 3 Bde. ed. and publ. by Kaviraj Kunja Lal BHISHAGRATNA. Calcutta 1907-1911 (= SS).

Taittiriya Sanhita. The Veda of the Black Yayus School entitled T.S. Transl. from the original Sanskrit Prose and Verse by Arthur Berriedale KEITH. (= HOS 18. 19.) Cambridge, Mass. 1914 (= TS).

Víga-Glums saga, in Eyfirdinga Sǫgur, Jonas KRISTJÁNSSON gaf út. Reykjavik 1966 (= IF 9).

Vǫlsunga Saga ok Ragnars Saga Lodbrókar, utg. ved Magnus OLSEN. København 1906-08. (= SUGNL 36)

Die Übersetzungen aus dem Altnordischen wurden, falls vorhanden, der Sammlung Thule entnommen.

b) Lexika und Wörterbücher.

BAETKE, Walter: Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur. Leipzig 1965-68.

BOBERG, Inger M. : Motif-Index of Early Icelandic Literature. Bibliotheca Arnamagnæana Vol. XXVII. Copenhagen 1966.

Encyclopædia of Religion and Ethics. Ed. James HASTINGS. 12 Bde. + Index. ^{2}1908-1925.

FEIST, Sigmund : Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache. 3. neubearb. und verm. Aufl. Leiden 1939.

FRITZNER, Johan : Ordbog over det gamle norske sprog. 2. Aufl. Kristiania 1886-96. 3 Bde. (ND Oslo 1954).

FRISK, Hjalmar : Griechisches etymologisches Wörterbuch. 2 Bde. (= Indogermanische Bibliothek, hg. von H. KRAHE, II. Reihe: Wörterbücher) Heidelberg 1960 und 1970.

Kulturhistoriskt Lexikon for nordisk medeltid från vikingatid till reformationstid. Svensk redaktör John GRANLUND. Bd. XI. Malmö 1966.

HALL, John R. Clark : A Concise Anglo-Saxon Dictionary. 4th Edition with a Supplement by Herbert D. MERITT. Cambridge 1962.

Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. 9 Bde. + Register. Hg. Hanns BÄCHTHOLD-STRÄUBLI. Berlin - Leipzig 1927-1941.

HOOPS, Johannes : Reallexikon der germanischen Altertumskunde, unter Mitwirkung zahlr. Fachgelehrter, hg. von ... 4 Bde. Straßburg 1911-1919.

Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Begründet von J. HOOPS, 2. völlig neu bearb. u. stark erw. Aufl. hg. von H. JANKUHN, H. KUHN, K. RANKE, R. WENSKUS. Bd. I. 1973. Berlin - New York.

LIND, E.H. : Norsk-Isländska dopnamn och fingerade namn. Samlade ock utg. av ... 2. Bde. Uppsala - Leipzig 1905-1915.

Lexicon poeticum antiquæ linquæ septentrionalis. Ordbog over det norsk-islandske Skjaldesprog. Forfattet af Sveinbjorn EGILSSON. 2. Utg. ved Finnur JÓNSSON. København 1931. ND 1966.

Lexikon für Theologie und Kirche. Begr. von Michael BUCHBERGER, hg. von Josef HÖFER und Karl RAHNER. 2. völlig neu bearb. Aufl. 10 Bde. + Registerbd. + Supplem. Bde. Freiburg 1957-1965 (= LThK).

MAYRHOFER, Manfred : Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. A Concise Etymological Sanskrit Dictionary. 3 Bde erschienen. Heidelberg 1956, 1963, 1964.

PAULY-WISSOWA : PAULYs Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung, hg. von Georg WISSOWA. Stuttgart 1894-1970 (= RE).

POKORNY, Julius : Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 1. Berlin - München 1959 (= IEW).

Reallexikon der Vorgeschichte. Unter Mitwirkung zahlr. Fachgelehrter, hg. von Max EBERT. 14 Bde. + Register. 1924-1928.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, hg. von Hermann GUNKEL, Leopold ZSCHARNACK. 5 Bde. + Register. Tübingen 1926-1931 (= RGG).

ROSCHER , W.H. : Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie, hg. von ... 6 Bde. + 5 Suppl.bde. Leipzig 1884-1937 (= ROSCHER ML).

STOWASSERs Lateinisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch. Umgearb. von Michael PETSCHENIG. 4. Aufl. Wien - Leipzig 1916.

THOMPSON, Stith : Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballades, Myths, Fables, Medaeval Romaces, Exemples, Fabliaux, Just-Books and Local Legends. Revised and Enlarged Edition by ... Copenhagen 1955-1958. 5 Bde. + Register.

Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen von August FICK. 4. Aufl. III. Teil. Wortschatz der germanischen Spracheinheit. Unter Mitwirkung von Hj. FALK gänzl. umgearb. von Alf TORP. Göttingen 1909.

DE VRIES, Jan : Altnordisches etymologisches Wörterbuch. Leiden 1961 (= DE VRIES WB).

WALDE, Alois : Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen. Hg. und bearb. von Julius POKORNY. 3 Bde. Berlin - Leipzig 1927-1932.

c) Sekundärliteratur.

ACHELIS, Thomas
1902 Die Ekstase in ihrer kulturellen Bedeutung (= Kulturprobleme der Gegenwart, hg. von Leo BERG) Bd. 1. Berlin.

ACKENHEIL, Manfred
1968 Bewußtseinserweiternde Drogen. Die Brücke 35 : 9 - 13.

ALMGREN, Oskar
1934 Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden. Autorisierte Ü. aus dem Schwedischen von Sigrid VRANCKEN. Frankfurt/Main.

ANDERSON, William
1937 Nordische Bildkunst des ersten Jahrhunderts. Annales de L'Institut Kondakov IX : 23 - 28. Prag.

ARBMAN, Ernst
1922 Rudra. Untersuchungen zum altindischen Glauben und Kultus. Phil. Diss. Uppsala. (= Uppsala Universitets Årsskrift 1922).

ARENT, A. Margaret
1969 The Heroic Pattern: Old Germanic Helmets, Beowulf and Grettis saga. In: Old Norse Literature and Mythology. A Symposium. Ed. by Edgar C. POLOMÉ, p. 130 - 199. Austin/Texas.

BAER, Gerhard
1971 Auskünfte eines Srahuanbo über schamanistische Vorstellungen seiner Gruppe (Ost-Peru). Anthropos 66 : 223 ff.

BAETKE, Walter
1938 Die Religion der Germanen in Quellenzeugnissen. 2., verb. und verm. Aufl. Frankfurt/Main.

1952 Die Götterlehre der Snorra-Edda (= Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Ak. der Wiss. zu Leipzig. Phil. Hist. Kl. Bd. 97, H. 3.) Berlin.

BALÂZS, J.
1963 Über die Ekstase des ungarischen Schamanen. In: Vilmos DIÓSZEGI (Hg.), Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker. Aus dem Ungarischen von G. ENGEL. S. 57 - 83. Budapest.

BALDUS, Herbert
1958 Die Jaguarzwillinge. Mythen und Heilbringergeschichten, Ursprungssagen und Märchen der brasilianischen Indianer. Kassel.

BANDLE, Oskar
1968 Rezension in ZfdPh 88 : 96 - 99 von Walter BAETKE, Yngvi und die Ynglinger. Eine quellenkrit. Untersuchung über das nordische "Sakralkönigtum" (= SB der Sächsischen Ak. der Wiss. zu Leipzig, Phil. Hist. Kl. Bd. 109, H. 3.) Berlin.

BAUDELAIRE, Charles
1967 Das Seraphim-Theater. In: REAVIS 17 - 38.

BAUST, Walter (Hg.)
1971 Ermüdung, Schlaf und Traum. Frankfurt/Main (= Fischer TB 6090).

BECK, Heinrich
1973 Adler. In: HOOPS RL 2.Aufl. Bd. I : 80 ff.

BECK, Inge
1967 Studien zur Erscheinungsform des heidnischen Opfers nach altnordischen Quellen. Phil. Diss. München.

BENJAMIN, Walter
1972 Über Haschisch. Novellistisches. Berichte. Materialien. Frankfurt/M. (= Suhrkamp TB 21)

BERGE, Rikard
1924 Drikkar Joleskaal. Studie av ei norderlandsk villsegn. Norsk Folkekultur (Folkeminnetidsskrift) 10 : 1 - 53.

BEST, R.I.
1907 The Adventures of Art Son of Conn. Ériu 3 : 150 - 173.

BETZ, W.
1960 Die Laima und der zweite Merseburger Zauberspruch. In: Hommages à Georges DUMÉZIL (Collection Latomus vol. XLV) Bruxelles.

BIELER, Ludwig
1968 Psyches dritte und vierte Arbeit bei Apuleius. ARW 30 : 242 - 270. BINDER/MERKELBACH 1968 : 334 - 369.

BINDER, Gerhard - MERKELBACH, Reinhold (Hg.)
1968 Amor und Psyche (= Wege der Forschung 126) Darmstadt.

BIRKHAN, Helmut
1962 Die Verwandlung in der Volkserzählung. Eine Untersuchung zur Phänomenologie der Verwandlungssymbolik mit besonderer Berücksichtigung der Märchen der Brüder Grimm. In 2 Teilen. Phil. Diss. Wien.

BIRKHAN, Helmut
1970 Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Römerzeit. Der Aussagewert von Wörtern und Sachen für die frühesten keltisch-germanischen Kulturbeziehungen (= SB d. Österr. AdW. Phil. Hist. Kl. Bd. 272) Wien.

BLUMENSTENGEL, Ilse
1964 Wesen und Funktion des Banketts im Beowulf. Phil. Diss. Marburg.

BOAS, Franz
1910 Kwakiutl-Tales. New York.

1932 Bella-Bella-Tales. New York.

BODENMANN, J.
1968 Analgesie, Verbrechen, Magie. Ciba Symposium Bd. 16 H. 14 : 157 - 166.

BOLTE, Johannes - POLIVKA, Georg
1913-1932 Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. Neu bearbeitet von ... Bd. 1-5. Leipzig.

DE BOOR, Helmut
1924 Eine griechische Romanstelle und ein griechischer Opferbrauch. In: FS tillägnad H. PIPPING (= Skrifter, utg. av Svenska Litteratursällskapet i Finland, Bd. 175).

1938 "Dichtung". In: H. SCHNEIDER (Hg.), Germanische Altertumskunde. München. 306 - 430.

BOUDRIOT, Wilhelm
1928 Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jh. (= Untersuchungen zu allgemeinen Religionsgeschichte, H. 2) Bonn.

BRATE, Erik
1911 Disen. ZdW 13 : 143 - 152.

BUGGE, Sophus
1889 Iduns Æbler. ANF 5 : 1 - 45.

BURGSTALLER, Ernst
1967 Schamanistische Motive unter den Felsbildern in den österreichischen Alpenländern. FF 41 : 105 - 110; 144 - 148.

BUSCHAN, Georg
1936 Altgermanische Überlieferungen im Kult und Brauchtum der Deutschen. München.

BUSCHARDT, Leo
1945 Vṛtra. Det rituelle dæmondrab i den vediske Somakult (= Det Kgl. Danske Videnskabnes Selskab Hist. Filos. meddelelser. Bd. 30 Nr. 3) København.

CAHEN, Maurice
1921 Études sur le vocabulaire religieux du vieux Scandinave. La Libation. Paris.

CHADWICK, Hector Monroe
1899 The Cult of Othin. An Essay in the Ancient Religion of the North. London.

CLOSS, Alois
1961 Die Religion der Germanen aus ethonologischer Sicht. In: KÖNIG II 1961 : 267 - 366.

CRAWLEY, Alfred Ernest
1912 "Drinks and Drinking". In: ERE V : 72 - 82.

DÄHNHARDT, Oskar (Hg.)
1907-1910 Natursagen. Eine Sammlung naturdeutscher Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden. 3 Bde. Berlin - Leipzig.

DETTER, F.
1894 Der Baldermythus. PBB 19 : 495 - 516.

VAN DEURSEN, Arie
1931 Der Heilbringer. Groningen.

DICKSON, Arthur
1929 Valentine and Orson. A Study in Late Medieval Romance. Phil. Diss. New York.

DIEPGEN, Paul
1949 Geschichte der Medizin. Die historische Entwicklung der Heilkunde und des ärztlichen Lebens. Bd. 1 : Von den Anfängen bis zur Mitte des 18. Jhs. Berlin.

DILLON, Myles
1948 Early Irish Literature. Chikago (Illinois).

DUCHESNE-GUILLEMIN, J.
1960 Miettes Iraniennes. 2. Haumavarga. In: Hommages à DUMÉZIL, p. 97 f.

DUMÉZIL, Georges
1924 Le festin d'immortalité. Étude de mythologie comparée indoeuropéenne. Paris.

1940 Mitra - Varuṇa. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté. Paris.

1947 Tarpeia. Essais de philologie comparative indo-eurpéenne. Libraire Gallimard. Paris.

1959 Les Dieux des Germains. Paris.

1964 Aspekte der Kriegerfunktion bei den Indogermanen. Darmstadt.

1970 Du Mythe au Roman. La Saga de Hadingus et autres essais. Paris.

(DUMÉZIL, Georges)
1960 Hommages à Georges Dumézil (= Collection Latomus vol. XLV) Bruxelles.

EBENBAUER, Alfred
1970 Helgisage und Helgikult. Phil. Diss. Wien.

ECKERMANN, Johannes Peter
(1949) Gespräche mit GOETHE in den letzten Jahren seines Lebens (= J.W. GOETHE, Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche. Bd. 24. Hg von Ernst BEUTLER) Zürich.

EHRENREICH, P.
1906 Götter und Heilbringer. Eine ethnologische Kritik. Ztschr. f. Ethnologie 38 : 536 - 610.

EIBL-EIBESFELD, Irenäus
1970 Liebe und Haß. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen. München.

EISLER, Robert
1910 Weltenmantel und Himmelszelt. Religionsgeschichtl. Untersuchungen zur Urgeschichte des Antiken Weltbildes. 2 Bde. München.

ELIADE, Mircea
1954 Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte. Salzburg (²1960).

1956 Schmiede und Alchemisten. Stuttgart.

1957 a Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen (= rde 31). Hamburg.

1957 b Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. Zürich - Stuttgart.

1960 Yoga. Unsterblichkeit und Freiheit. Zürich - Stuttgart.

ELIADE, Mircea
1963 Methodologische Anmerkungen zur Erforschung der Symbole und der Religionen. In: M. ELIADE-Joseph M. KITEGAWA (Hg.), Grundfragen der Religionswissenschaft. 8 Studien (= Wort und Antwort, Bd. 32) 106 - 135. Salzburg.

1966 Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr (= rde 260) Hamburg.

ENGNELL, Ivan
1943 Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East. Uppsala.

FALK, Hjalmar
1924 Odensheite (=Skrifter utg. av Videnskapsselskapet i Kristiania. Hist. Fi. Kl. No. 10) 1 - 34.

FEHRLE, Eugen
1910 Die kultische Keuschheit im Altertum (= Religionsgeschichtle Versuche und Vorarbeiten, Bd. 6) Gießen.

FEIST, Sigmund
1919 Runen und Zauberwesen im germanischen Altertum. ANF 35 : 243 - 287.

FINDEISEN, Hans
1957 Schamanentum. Dargestellt am Beispiel der Besessenheitspriester nordeurasiatischer Völker. Stuttgart (= Urban TB 28).

1960 Das Schamanentum als spiritistische Religion. Ethnos 25 : 192 - 213.

FISCHER, Rudolf W.
1963 Gullveigs Wandlung. Versuch einer läuternden Deutung des Kultes in Hars Halle. Antaios 4 : 581 - 596.

FLECK, Jere
1968 Die Wissensbegegnung in der altgermanischen Religion. Phil. Diss. München.

1971 The "Knowledge-Criterion" in the Grímnismál. ANF 86 : 49 - 65.

FRÄHN, C.M.
1823 Ibn-Foszlan's und anderer Araber Berichte über die Russen älterer Zeit. St.Petersburg.

FRAZER, Sir James George
1930 Myths of the Origin of Fire. London.

1911-1935 The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. Bd. 1 - 7. 3rd Edition. London.

FRIEDRICH, Adolf
1939 Afrikanische Priestertümer. Vorstudien zu einer Untersuchung (= Studien zur Kulturkunde Bd. 6) Stuttgart.

VON FRIESEN, Otto
1932 Har det nordiska kongdömet sakralt ursprung? En ordhistorisk utredning. In: Saga och sed. Kgl. Gustav Adolfs Akademiens Årsbok. Uppsala 1932-1938. Bd. I : 15 - 34.

FROBENIUS, Leo
1931 Erythräa. Länder und Zeiten des heiligen Königsmordes. Berlin - Zürich.

FROMM, Hans
1963 Lemminkäinen und Baldr. In: Märchen, Mythos, Dichtung. FS VON DER LEYEN. 287 - 302. München.

FROMM, Hans und Lore
1967 Kalevala. Das finnische Epos des Elias Lönnrot. Aus dem finnischen Urtext übertragen von ... Bd. I : Text, Bd. II: Kommentar. München.

FÜRER-HAIMENDORF, Christoph von, u.a.
1964 Die Religionen Indiens. III. Buddhismus - Jinismus - Primitivvölker (= Die Religionen der Menschheit, Bd. 13) Stuttgart.

GAYTON, A.H. - NEWMAN, Stanley S.
1940 Yokuts and Western Mono Myths (University of California Publications in Anthropological Records. Vol. V, 1940-47) 1 - 110. Berkerley and Los Angeles 1947.

GEHRTS, Heino
1969 Die Gullveig-Mythe der Völuspâ. ZfdPh 88 : 321 - 378.

GELDNER, Karl Friedrich
1951-1957 I - IV → Rig-Veda.

1926 Die zoroastrische Religion (Das Avestā) = Religionsgeschichtliches Lesebuch 1. Tübingen.

GELPKE, Rudolf
1966 Drogen und Seelenerweiterung (= Kindler TB, Reihe : Geist und Psyche, Bd. 2065/66) München.

GERING, Hugo - SIJMONS, B. (Hg.)
1927-1931 Die Lieder der Edda, hg von ... 3. Bd. Kommentar: 1. Hälfte: Götterlieder, 1927 (= I 1927), 2. Hälfte: Heldenlieder, 1931 (= II 1931) (= Germanistische Handbibliothek VII, 3, 1 u. 2) Halle/Saale.

VAN GIFFEN, A.E.
1963 Totenritus bei den Normannen oder Wikingern an der Wolga im zehnten Jahrhundert. NVMEN 10 : 228 - 235.

VON GLASENAPP, Helmut
1958 Indische Geisterwelt. Glaube, Dichtung und Wissenschaft der Hindus. Wiesbaden.

GONDA, Jan
1960 Die Religionen Indiens. I. Veda und älterer Hinduismus (= Die Religionen der Menschheit, Bd. 11) Stuttgart.

GRIAULE, Marcel
1970 Schwarze Genesis. Ein afrikanischer Schöpfungsbericht. Freiburg - Basel - Wien.

GRIMM, Jacob
(1968) Deutsche Mythologie. 3 Bde. Um eine Einleitung vermehrter ND der 4. Aufl. Graz (= DM).

GRIMM, Jacob
1899 Deutsche Rechtsalterthümer. 4. verm. Aufl. besorgt durch Andreas HEUSLER und Rudolf HÜBNER. 2 Bde. Leipzig (= DRA).

GRIMM, Jakob und Wilhelm
(1955) Die Kinder- und Hausmärchen der Brüder (J. und W.) Grimm. Vollst. Ausg. in der Urfassung. Hg von Friedrich PANZER. Wiesbaden (= KHM).

GRÖNBECH, Wilhelm
1954 Kultur und Religion der Germanen. 2 Bde. Hg. Otto HÖFLER. 5. Aufl. Darmstadt ([1-4]1937-39).

GÜNTERT, Hermann

1919 Kalypso. Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen auf dem Gebiet der idg. Sprachen. Halle/S.

1923 Der arische Weltkönig und Heiland. Halle/S.

GUTENBRUNNER, Siegfried

1936 Die germanischen Götternamen der antiken Inschriften (= Rhein. Beitr. u. Hülfsbücher z. germ. Phil. u. Volkskunde 24) Halle/S.

1954 Heldenleben und Heldendichtung. Eine Nachlese zu HÖFLERs Rökbuch. ZfdPh 73 : 165 - 406.

(1972) FS Siegfried GUTENBRUNNER zum 65. Geb. Heidelberg.

HAAVIO, Martti

1952 Väinämöinen. Eternal sage (= FFC 144).

1955 Der Etanamythos in Finnland (= FFC 154).

1963 Heilige Haine in Ingermanland (= FFC 189).

HABICHT, Werner

1959 Die Gebärde in englischen Dichtungen des Mittelalters (= Abh. d. Phil. Hist. Kl. der Bayr. AdW. NF 46) München.

VAN HAMEL, A.G.

1932-1933 Óðinn Hanging on the Tree. APS 7 : 200 - 288.

HAUCK, Karl

1954 Herrschaftszeichen eines Wodanistischen Königtums. In: JB für fränk. Landesforschung 14 : 9 - 66.

HAUCK, Karl

1957 a Alemannische Denkmäler der vorgeschichtlichen Adelskultur. Ztschr. für Württembergische Landesforschung. XVI. Jg., 1. H. : 1 - 41. Stuttgart.

1957 b Germanische Bilddenkmäler des frühen Mittelalters. DVjS 31 : 349 - 379.

1972 Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, IV. Metamorphosen Odins nach dem Wissen von Snorri und von Amulettmeistern der Völkerwanderungszeit. In: FS GUTENBRUNNER 1972: 47 - 70.

HAUER, Jacob Wilhelm

1922 Die Anfänge der Yogapraxis im alten Indien. Eine Untersuchung über die Wurzeln der indischen Mystik nach Rgveda und Atharvaveda. Berlin - Stuttgart - Leipzig.

1923 Die Religionen. Ihr Werden. Ihr Sinn. Ihre Wahrheit. I. Stuttgart.

1937 Glaubensgeschichte der Indogermanen. II. Stuttgart.

1940 (Hg.) Urkunden und Gestalten der Germanisch-Deutschen Glaubensgeschichte. 1. Bd. 1. Lieferung. 1. Teil: Von der Germania des Tacitus, der Edda und den Sagas bis zum Ausgang des Mittelalters. Stuttgart.

HAUSSCHILD, Richard

1954 Das Selbstlob (Ātmastuti) des somaberauschte Gottes Agni. In: Asiatica. FS WELLER 247 - 299.

HEESTERMAN, J.C.
1957 The Ancient Indian Royal Consecration. The Rājasūya described according to the Yajus Texts and annoted by ... The Hague.

HEHN, Victor
1911 Kulturpflanzen und Haustiere in ihrem Übergang aus Asien nach Griechenland und Italien sowie in das übrige Europa. Historisch-linguistische Skizzen. 8. Aufl. neu hg. von O. SCHRADER. Berlin.

HELM, K.
1946 Wodan, Ausbreitung und Wanderung seines Kultes (= Gießener Beiträge zur dt. Philologie, Bd. 85) Gießen.

HEMPEL, Johann
1926 Mystik und Alkoholekstase. In: Die Alkoholfrage in der Religion. Hamburg.

HERRMANN, Paul
1903 Nordische Mythologie in gemeinverständlicher Darstellung. Leipzig.

1922 Erläuterungen zu den ersten neun Büchern Dänischen Geschichte des Saxo Grammaticus. 2. Teil: Kommentar. Leipzig.

HEUSLER, Andreas
1957 Die altgermanische Dichtung. Unveränderter ND der 2. neubearb. und verm. Aufl. Darmstadt.

HIRSCHMANN, Eva
1940 Phänomenologie der Religion. Eine historisch-systematische Untersuchung von "Religionsphänomenologie" und "religionsphänomenologischer Methode" in der Religionswissenschaft. Phil. Diss. Groningen.

HÖCKERT, Robert
1926 Vǫluspá och Vanakulturen. I. Akademisk Afhandling. Uppsala.

HÖFLER, Otto
1934 Kultische Geheimbünde der Germanen. I. Frankfurt/Main.

1936 Über germanische Verwandlungskulte. ZfdA 73 : 109 - 115.

1952 Germanisches Sakralkönigtum. I: Der Runenstein von Rök und die germanische Individualweihe. Tübingen - Münster - Köln.

1959 Rezension: Jan DE VRIES, Altgermanische Religionsgeschichte. AdA 71 : 97 - 132.

1966 Zum Streit um den Rökstein. ANF 81 : 229 - 254.

1970 Rezension: W. KRAUSE, Die Runenschriften im älteren Futhark. In: Göttingische Gelehrte Anzeigen, 222. Jg. H. 1/2 : 109 - 143. Göttingen.

1971 Herkunft und Ausbreitung der Runen. Die Sprache. Ztschr. f. Sprachwiss. 17. Bd. 2. H. : 131 - 156.

1972 a "Sakraltheorie" und "Profantheorie" in der Altertumskunde. In: FS GUTENBRUNNER 71 - 116.

1972 b Rezension: Brakteaten als Geschichtsquelle. Zu Karl HAUCKs "Goldbrakteaten aus Sievern". ZfdA 101 : 161 - 186.

1973 Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen (= Sitzungsberichte d. Phil. Hist. Kl. d. Österr Ak. d. Wiss. 279. Bd. 2. Abhandlg) Wien.

HÖFLER, Otto
1974 Zwei Grundkräfte im Wodankult. In: Antiquitates Indogermanicae. Studien zur Indogermanischen Altertumskunde und zur Sprach- und Kulturgeschichte der indogermanischen Völker (= Gedenkschrift für Hermann GÜNTERT) Innsbruck. S. 133 - 144.

HOLMBERG (HARVA), Uno
1913 Die Wassergottheiten der finno-ugrischen Völker. Helsingfors.
1922 Der Baum des Lebens (= Annales Academiæ Scientiarum Fennicæ. Ser. B. Tom. XVI) Helsinki 1922-1923.
1938 Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker (= FFC 125).

HOMMEL, Hildebrecht
1941/42 Die Hauptgottheiten der Germanen bei Tacitus. ARW 37 : 144 - 173.

HOOKE, Samuel Henry
1963 Middle Eastern Mythology (= Penguin Book 546).

HOOPS, Johannes
1905 Waldbäume und Kulturpflanzen im germanischen Altertum. Straßburg.
1932 Kommentar zum Beowulf. Heidelberg.

HØJRUP, Ole
1957 Mjød - gudernes drik. In: Fra Nationalmuseets Arbejdsmark. København.

HUXLEY, Aldous
(1970) Die Pforten der Wahrnehmung. Himmel und Hölle. Neuausg. in der Serie Piper, Nr. 6. München.

ITKONEN, T.I.
1946 Heidnische Religion und Späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen (= Mémoires de la Société Finno-Ougrienne 87) Helsinki.

JACOBI, Herrmann
1903 Mahābhārata. Inhaltsangabe, Index und Concordanz der Calcuttaer und Bombayer Ausgaben. Bonn.

JAHN, Ulrich
1884 Die Deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht. Ein Beitrag zur Deutschen Mythologie und Altertumskunde (= Germanist. Abhandlungen, hg. von K. EINHOLD, III) Breslau.

JANKUHN, Herbert (Hg.)
1968 Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa. Bericht über ein Symposium in Rheinhausen bei Göttingen vom 14.-16. Okt. 1968, hg. von ... (= Abhandl. der ADW in Göttingen).

JENSEN, Adolf Ellegard
1938/40 Loe Frobenius. Leben und Werk. In: Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde Bd. 1 : 45 - 58. Leipzig.
1954 Bemerkungen zur kulturmorphologischen Betrachtungsweise. Stud. Gen. Jg. VII H. 3 : 143 - 151.
1960 Mythos und Kult bei Naturvölkern. Religionswissenschaftl. Betrachtungen. 2., bearb. Aufl. (= Studien zur Kulturkunde, Bd. 10) Wiesbaden.
1963 Prometheus- und Hainuwele-Mythologem. Anthropos 58 : 145 - 186.

JENSEN, Ad.E.
1966 Die getötete Gottheit. Weltbild einer frühen Kultur (= Urban TB 90) Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz.

JENSEN, Peter
1900 Assyrisch-Babylonische Mythen und Epen. (= Keilinschriftliche Bibliothek, Bd. VI, 1. Teil) Berlin.

JOHANSSON, Karl Ferdinand
1910 Solfågeln i Indien. En religionshistorisk-mytologisk Studie (= Uppsala Universitets Årsskrift) Uppsala.

1917 Über die altindische Göttin Dhiṣáṇā und Verwandtes (= Skrifter utg. af K. Humanistika Vetenskaps-Samfundet i Uppsala, 20:1) Uppsala - Leipzig.

JONES, Gwynn
1930 Welsh Folklore and Folk-Custom. London.

1968 A History of the Vikings. London.

JÓNSSON, Finnur
1911 Völu-spá. Völvens spådom (= Studier fra Sprog- og Oldtidsforskning udg. af det philologisk-historiske samfund Nr. 84) København.

JOSUTTIS, Manfred - LEUNER, Hanscarl
1972 Religion und die Droge. Ein Symposion über religiöse Erfahrungen unter Einfluß von Halluzinogenen. Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz.

JUNG, C.G.
(1957) Über die Archetypen des Kollektiven Unbewussten. In: C.G. JUNG, Bewusstes und Unbewusstes. Beiträge zur Psychologie. Mit einem Vorwort von Dr.E. BÖHLER und einem Nachwort von Aniela JAFFÉ.Frankfurt a.M. - Hamburg (= Fischer Bücherei 175) (Zuerst erschienen im Eranos JB 1934:179 ff.).

KANKELEIT, Otto
1959 Das Unbewußte als Keimstätte des Schöpferischen. München - Basel.

KAUFFMANN, Friedrich
1891 Odin am Galgen. PBB 15 : 195 - 204.

KERÉNYI, Karl - RADIN, Paul - JUNG, C.G.
1954 Der Göttliche Schelm. Ein indianischer Mythenzyklus. Zürich.

KERÉNYI, Karl
1955 Umgang mit Göttlichem. Über Mythologie und Religionsgeschichte (= Kleine Vandenhoeck-Reihe 18) Göttingen.

1959 Prometheus. Die menschliche Existenz in griechischer Dichtung (= rde 95) Hamburg.

1968 Die Mythologie der Griechen. I: Die Götter- und Menschheitsgeschichten. II: Die Heroengeschichten. 2. Aufl. (= dtv 392 und 397)

VON KIENLE, Richard
1939 Germanische Gemeinschaftsformen (= Deutsches Ahnenerbe, Reihe B. Bd. 4) Stuttgart.

KIRCHNER, Karl
1910 Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum (= Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 9. Bd. 2. H.) Gießen.

KIRCHGÄSSNER, Alfons
1959 Die mächtigen Zeichen. Ursprünge, Formen und Gesetze des Kultes. Basel - Freiburg - Wien.

KIRCHNER, Horst
1952 Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus. Anthropos 47 : 244 - 286.

KLINGBEIL, Waldemar
1932 Kopf- und Maskenzauber un der Vorgeschichte und bei den Primitiven. Berlin.

1936 Kopf-, Masken- und Maskierungszauber in den antiken Hochkulturen, insbesondere des alten Orients. Berlin.

KLINGENBERG, Heinz
1972 Hávamál. Bedeutungs- und Gestaltenwandel eines Motivs. In: FS GUTENBRUNNER : 117 - 144.

1973 Runenschrift - Schriftdenken. Runeninschriften (= Germanische Bibliothek, 3. Reihe) Heidelberg.

KLOSTERMAIER, Klaus
1971 Zu Ekstasepraktiken im Hinduismus. Archiv für Religionspsychologie 10 : 125 - 134.

KNOLL-GREILING, Ursula
1959 Rauschinduzierende Mittel bei Naturvölkern. Sociologus NF 9 : 47 - 60. Berlin.

KOCK, Ernst A.
1919 Bidrag til eddatolkningen. ANF 35 : 22 - 29.

KÖHLER, Reinhold
1898 Kleinere Schriften. I. Bd: Zur Märchenforschung, hg. von Johannes BOLTE. Weimar.

KÖNIG, Franz (Hg.)
1961 Christus und die Religionen der Erde. 3 Bde. 3. Aufl. (unveränderter ND) Wien - Freiburg.

1961 Die Religion des Zarathustra. In: KÖNIG II : 607 - 663.

KOPPERS, Wilhelm
1929 Die Religion der Indogermanen in ihren kulturgeschichtlichen Beziehungen. Anthropos 24 : 1073 - 1089.

1952 Der historische Gedanke in Ethnologie und Prähistorie. Kultur und Sprache 9 : 11 - 65.

1961 Das Schicksal des Gottesgedanken in den Religionen Indiens. In: KÖNIG II : 665 ff.

KOSSACK, Georg
1954 Studien zum Symbolgut der Urnenfelder- und Hallstattzeit Mitteleuropas (= Römisch-germanische Forschungen, Bd. 20) Berlin.

KRAPPE, Alexander Haggerty
1928 Études des Mythologie et de Folklore Germaniques. Paris.

KRAUS, Walther
1955 Die Auffassung des Dichters im frühen Griechentum. Wiener Studien, Ztschr. f. Klass. Phil. 68 : 65 - 87.

KRAUSE, Wolfgang
1930 Die Kenning als typische Stilfigur der germanischen und keltischen Dichtersprache (= Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. Geisteswissenschaftliche Klasse, 7. Jg. H. 1) Halle/S.

KRAUSE, Wolfgang
1966 Die Runeninschriften im älteren Futhark. Mit Beiträgen von H. JANKUHN (= Abh. d. AdW in Göttingen, Phil. Hist. Kl. 3. Folge, Nr. 65) 2 Bde (Text, Abb.). Göttingen.

KROHN, Kaarle
1922 Skandinavisk Mytologi. Stockholm
1932 Zur finnischen Mythologie (= FFC 104) Helsinki .

KÜHN, Herbert
1962 Altsteinzeit und Mittelsteinzeit (= Vorgeschichte der Menschheit, 1. Bd.) Köln.
1966 Bronzezeit und Eisenzeit (= Vorgeschichte der Menschheit, 3. Bd.) Köln.

KUHN, Adalbert
1859 Die Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes . Ein Beitrag zur vergleichenden Mythologie der Germanen. Berlin.
1886 Mythologische Studien. Hg. von Ernst KUHN. I. Bd: Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks. 2. verm. Abdruck. Gütersloh 1886 ND 1968 Darmstadt.

LÄFFLER, L.Fr.
1911 Det evigt grönskande trädet vid Uppsala hednatämpel. In: FS FEILBERG 1911 : 617 - 696.

LAMER, Hans - HUNGER, Johannes
1932 Altorientalische Kultur im Bilde (= Wissenschaft und Bildung, Bd. 103) 2. Aufl. Leipzig.

LANCZKOWSKI, Günter
1965 Religionswissenschaft als Problem und Aufgabe (= Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, Bd. 244) Tübingen.

LANDAU, Erika
1971 Psychologie und Kreativität. 2. verb. Aufl. München - Basel.

LANGEN, Dietrich
1963 Archaische Ekstase und asiatische Meditation mit ihren Beziehungen zum Abendland. (= Schriftenreihe zur Theorie und Praxis der Psychotherapie hg. von Eckart WIESENHÜTER. Stuttgart.

VAN DER LEEUW, Gerardus
1933 Phänomenologie der Religion (= Neue theologische Grundrisse, hg. von Rudolf BULTMANN) Tübingen.
1956 Phänomenologie der Religion. 2. durchgesehene und erw. Aufl. Tübingen.
1957 Vom Heiligen in der Kunst. Gütersloh.

LEHMANN, Edvard
1905 Teufels Großmutter. ARW 8 : 411 - 430.

LEUBA, James
1927 Die Psychologie der religiösen Mystik. München.

LEUENBERGER, Hans
1970 Im Rausch der Drogen (= humboldt taschenbuch 140) München.

LEUNER, Hanscarl
1968 Die toxische Ekstase. In: Beiträge zur Ekstase. Hg. von Th. SPOERRI (= Bibliotheca Psychiatrica et Neurologica, Nr. 134) 73 - 114. Basel - New York.

LÉVI-STRAUSS, Claude
1971 Strukturale Anthropologie. suhrkamp taschenbuch 15. Frankfurt/M.

VON DER LEYEN, Friedrich
1902 Kleine Studien zur deutschen Mythologie. In: Germanistische Abhandlungen Hermann PAUL dargebracht: 143 - 151. Strassburg.

1920 Die Götter und Göttersagen der Germanen. Neue Bearbeitung (= Neues Sagenbuch, 1. Teil) München.

1955 Die Götter der Germanen. In: The Germanic Review (Columbia Universtity Press Vol. XXX Nr. 1) 5 - 13.

(1963) Märchen, Mythos, Dichtung. FS zum 90. Geb. Friedrich VON DER LEYENs. Hg von Hugo KUHN und Kurt SCHIER. München.

LID, Nils
1933 Jolesveinar og Grøderikdomsgudar (= Skrifter utg. av det norske Videnskaps-Akademi i Oslo, 1932, II. Hist. Fil. Kl. 2. Bd.) Oslo 1933.

LINDQVIST, Sune (Hg.)
1941-1942 Gotlands Bildsteine. 2 Bde. (I: 1941, II: 1942) Stockholm.

1948 Daggängs Monumentet. Gotländskt Arkiv 19. Jg. 1947. Lund 1948.

LJUNGBERG, Helge
1947 Thor. Undersökningar i indoeuropeisk och nordisk religionshistoria (= Uppsala Universitets Årsskrift 1947 : 9) I: Den nordiske åskguden och besläktade indoeuropeiska gudar. Den norske åskguden i bild och myth. Uppsala - Leipzig.

LOMMEL, Andreas
1965 Die Welt der frühen Jäger, Medizinmänner, Schamanen, Künstler. München.

LOMMEL, Hermann
1927 Die Yäšt's des Awesta. Übers. und eingeleitet von ... (= Quellen der Religionsgeschichte 15 / Gruppe 6) Göttingen - Leipzig.

1935 Die alten Arier (= Religion und Kultur der alten Arier. Darstellungen und Untersuchungen hg. von H. LOMMEL, Bd. 1) Frankfurt)M.

1936 Eine Beziehung zwischen Edda und Veda. ZfdA 73 : 245 - 251.

1939 Der arische Kriegsgott (= Rel. und Kultur d. alten Arier. Darstellungen und Untersuchungen hg. von H. LOMMEL, Bd. 2) Frankfurt/M.

1955 König Soma. NVMEN 2 : 196 - 205.

LOORITS, Oskar
1926 Livische Märchen und Sagenvarianten (= FFC 66) 86 Nr. 50 u. 52.

LUBLINSKI, Ida
1920/21 Der Medizinmann bei den Naturvölkern Südamerikas. Ztschr. f. Ethnologie 52/53 : 234 - 263.

MAC CULLOCH, J.A.
1911 The Religion of the Ancient Celts. Edinburgh.

1925 Die Kelten. In: DE LA SAUSSAYE II [4]1925 : 601 - 635.

MANKER, Ernst
1950 Die Lappische Zaubertrommel. Eine Ethnologische Monographie. II. Die Trommel als Urkunde Geistigen Lebens (= Nordiska Museet: Acta Lapponica VI) Stockholm - Uppsala.

MANN, Thomas
(1960) "Doktor Faustus". Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn erzählt von einem Freunde (= Stockholmer Gesamtausg.) Frankfurt/M.

MANNHARDT, Wilhelm
1858 Germanische Mythen. Forschungen. Berlin.

1860 Die Götter der deutschen und nordischen Völker. Berlin.

1875 Wald- und Feldkulte. I. Teil: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Berlin.

MAROLD, Edith
1967 Der Schmied im germanischen Altertum. Phil. Diss. Wien.

MASTERS, Robert E.L. - HOUSTON, Jean
1971 Psychedelische Kunst (= Knaur TB 216) München - Zürich.

MAURER, Konrad
1855-1856 Die Bekehrung des Norwegischen Stammes zum Christenthume, in ihrem geschichtlichen Verlaufe quellenmäßig geschildert. 1. Bd: 1855. 2. Bd: 1956. München.

MEAD, Margaret
1970 Jugend und Sexualität in primitiven Gesellschaften. 3 Bde. (= dtv WR 4032 - 4034) München.

MEISSNER, Bruno
1920/1925 Babylonien und Assyrien (= Kulturgeschichtliche Bibliothek. I. Reihe: Ethnolog. Bibl. Bd. 3/4) 1. Bd: 1920. 2. Bd: 1925. Heidelberg.

MEISSNER, Rudolf
1921 Die Kenningar der Skalden. Ein Beitrag zur skaldischen Poetik. Bonn - Leipzig.

MERKELBACH, Reinhold
1968 Eros und Psyche. Philologus 102 (1958) H. 1/2 : 103 - 116. ND in: BINDER/MERKELBACH, Amor und Psyche, 1968 : 392 - 407.

MEULI, Karl
1935 Skythica. Hermes 70: 121 - 176.

MEYER, Elard Hugo
1900 Badisches Volksleben im 19. Jahrhundert. Strassburg.

MEYER, Richard M.
1910 Altgermanische Religionsgeschichte. Leipzig.

MOGK, Eugen
1923 Novellistische Darstellung mythologischer Stoffe Snorris und seiner Schule (= FFC 51)

MOGK, Eugen
1925 Zur Gigantomachie der Vǫluspá (= FFC 58) 1 - 10.

MOHR, Wolfgang
1933 Kenningstudien. Beiträge zur Stilgeschichte der altgermanischen Dichtung (= Tübinger Germanistische Arbeiten 19. Sonderreihe: Studien zur nordischen Philologie. Hg. von H. SCHNEIDER, 2. Bd.) Stuttgart.

MOREAU, Jaques
1958 Die Welt der Kelten (= Große Kulturen der Frühzeit, NF) Stuttgart.

MUCH, Rudolf
1967 Die Germania des Tacitus. 3. erw. Aufl. unter Mitarbeit von H. JANKUHN, hg. von Wolfgang LANGE. Heidelberg.

MÜHLMANN, Wilhelm E.
1938 Methodik der Völkerkunde. Stuttgart.

1954 Ethnologie und Geschichte. Stud. Gen VII, 3: 165 - 177.

MÜLLENHOFF, Karl (Hg.)
1845 Sagen, Märchen und Lieder der Herzogthümer Schleswig, Holstein und Lauenburg. Kiel.

MÜLLER, Reinhold F.G.
1954 Soma in der altindischen Heilkunde. In: Asiatica. FS Fr. WELLER. 428 - 441. Leipzig.

MÜLLER-FREIENFELS, Richard
1912 Psychologie der Kunst. Eine Darstellung der Grundzüge. 3 Bde. 1. Bd: Die Psychologie des Kunstgeniessens und Kunstschaffens. Leipzig - Berlin.

NARR, Karl G.
1955 Interpretation altsteinzeitlicher Kunstwerke durch völkerkundliche Parallelen. Anthropos 50 : 513 - 545.

NAUMANN, Hans
1939 Germanisches Gefolgschaftswesen (= Meyers kleine Handbücher 22) Leipzig.

NEBEL, Gerhard
1957 Die Not der Götter. Welt und Mythos der Germanen. Hamburg.

NECKEL, Gustav
1913 Walhall. Studien über Germanischen Jenseitsglauben. Dortmund.

NEUMANN, Nicolaus (Hg.)
1970 Hasch und andere Trips. Fakten, Informationen, Analysen. Hg. von ... 2. erw. Aufl. Hamburg.

NIETZSCHE, Friedrich
(1954-1956) Werke in 3 Bänden. Hg. von Karl SCHLECHTA. 1. Bd: 1954, 2. Bd: 1955, 3. Bd: 1956, Index: 1965.

NILSSON, Martin P.
1915 Årets folkliga fester. Stockholm.

1925 Die Griechen. In: DE LA SAUSSAYE II. Tübingen.

1967 Geschichte der Griechischen Religion. 2 Bde. I: Die Religion Griechenlands bis auf die Griechische Weltherrschaft (= HB der Altertumswiss. von Hermann BENGTSON, 5. Abt. 2. Tl. 1. Bd.) München.

NINCK, Martin

1921 Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten. Eine symbolgeschichtliche Untersuchung (= Philologus, Supplem. bd. XIV H. 2) Leipzig.

1935 Wodan und germanischer Schicksalsglaube. Jena.

1937 Götter- und Jenseitsglauben der Germanen. Jena.

NORDAL, Sigurdur

1927 Völuspá, vølvens spådom, udg. og tolket af ... fra islandsk ved H. ALBRECTSEN. København.

NOREEN, Adolf

1892 Mystika Beståndsdelar i Ynglingatal. In: Uppsalastudier tillegnade S. BUGGE på hans 60-åra Födelsedag. Uppsala.

NYBERG, H.S.

1938 Die Religionen des Alten Iran (= Mitteilungen der Vorderasiat.- Aegyptischen Ges. 43. Bd). Leipzig.

OBAYASHI, Taryo

1964 Das Körnerdiebstahl-Motiv in Ostasien. In: FS A.E. JENSEN 1964 II : 433 - 459.

O'DALY, John

1861 The Case of Sliabh Guilleann (a Poem). OST VI. Dublin.

O'GRADY, Standish

1892 Silva Gadelica. A Collection of Tales in Irish. I. Bd: Irish Text. II.Bd: Translation and Notes. London.

OHLMARKS, Åke

1937 Heimdalls Horn und Odins Auge. Studien zur nordischen vergleichenden Religionsgeschichte. 1. Buch: Heimdallr und das Horn. Lund.

1939 Studien zum Problem des Schamanismus. Lund - Kopenhagen.

OLDENBERG, Hermann

1903 Die Literatur des alten Indien. Stuttgart - Berlin.

1923 Die Religion des Veda. 3./4. Aufl. Stuttgart - Berlin.

OLRIK, Axel

1925 Skjaldemjøden. Edda 24 : 236 - 241.

1930 Viking Civilization. New York.

OLRIK, Axel - ELLEKILDE, Hans

1926-1951 Nordens Gudeverden. 2 Bde. København.

OLSEN, Magnus

1911 Hvad betyder oprindelig ordet skald? In: FS til H.F. FEILBERG, 221 -225. Kristiania.

1915 Hedenske Kultminder i norske Stedsnavne. (= Skrifter udg. af Videnskabsselskabet i Christiania 2, Jg. 1914, 2, 4) Christiania 1915.

OLVEDI, Ulli

1972 LSD - Report(=suhrkamp taschenbuch 38) Frankfurt.

Ó MÁILLE, Tomás

1928 Medb Chruachna. ZCP 17 : 129 - 146.

O'RAHILLY, T.F.

1943 On the Origin of the names Érainn and Ériu. Ériu 14 : 7 - 28.

OTTO, Rudolf

1917 Viṣnu Nārāyana. Texte zur indiṣen Gottesmystik I. (= Religiöse Stimmen der Völker, hg von Walter OTTO : Die Religion des alten Indien III, aus dem Sanskrit übertragen von R. OTTO) Jena.

1932 Gottheit und Gottheiten der Arier (= Aus der Welt der Religionen. H. 20) Giessen.

OXENSTIERNA, Eric Graf

1956 Die Goldhörner von Gallehus. Mainz - Lidingö.

1957 Die Nordgermanen (= Grosse Kulturen der Neuzeit. NF) Stuttgart.

PAULSON, Ivar - HULTKRANTZ, Åke - JETTMAR, Karl

1962 Die Religionen Nordeurasiens und der amerikanischen Arktis (= Die Religionen der Menschheit, Bd. 3) Stuttgart.

PEUCKERT, Will-Erich

1951 Geheimkulte. Heidelberg.

PFÄNDLER, Wilhelm

1906 Die Vergnügungen der Angelsachsen. Anglia 29 NF 17 : 417 - 426.

PHILIPPSON, Ernst Alfred

1953 Die Genealogie der Götter in germanischer Religion, Mythologie und Theologie (= Illinois-Studies in Language and Literature. Vol. 37, 3) Urbana.

PIPPING, Rolf

1928 Odin i Galgen. SNF 18, 2 : 3 ff.

PLUMMER, Carolus

1910 Vitae Sanctorum Hiberniae. Oxonii MCMX.

POKORNY, Julius

1928 Conle's abenteuerliche Fahrt. ZCP 17 : 193 - 205.

POLOMÉ, Charles Edgar

1954 Notes sur le vocabulaire religieux du germanique. I: Runique alu. La Nouvelle Clio. VI, 1-2 : 40 - 55.

1969 Some Comments on Vǫluspâ, Stanzas 17 - 18. In: Old Norse Literature and Mythology. A Symposium. Edited by E.C. POLOMÉ. Austin/Texas.

POWELL, T.G.E.

1959 Die Kelten. Hg. Glyn DANIEL (= Alte Kulturen und Völker) Köln.

PRÜMM, Karl

1961 Die Religion der Griechen. In: KÖNIG II: 3 - 140.

RANKE-GRAVES, Robert

1969 Griechische Mythologie. Quellen und Deutung. Bd. I. (= rde 113/114) Hamburg.

RANTASALO, A.V.

1919 Der Ackerbau im Volksglauben der Finnen und Esten mit entsprechenden Gebräuchen der Germanen verglichen (= FFC 30 - 32).

RAU, Wilhelm
1966 Fünfzehn Indra-Geschichten. Asiatische Studien. Ztschr. d. Schweizer Ges. f. Asienkunde. 20 : 72 - 100.

RAUM, J.
1907 Blut- und Speichelbünde bei den Wadschagga. ARW 10 : 269 - 294.

REAVIS, Edward
1967 Rauschgiftesser erzählen. Meskalin / LSD 25 / Haschisch / Opium. Eine Dokumentation von ... Frankfurt/M.

RECH, Photina
1966 Inbild des Kosmos. Eine Symbolik der Schöpfung. 2 Bde. Salzburg - Freilassing.

"regalità"
1959 "La regalità sacra" - The Sacral Kingship. Contributi al tema dell'8 Congresso internaz. di storia delle religioni (Roma 1955).

REICHARDT, Konstantin
1933 Hymiskvida. Interpretation. Wortschatz. Alter. PBB 57 : 130 ff.
1957 Odin am Galgen. In: Wächter und Hüter. FS für Hermann J. WEIGAND. 15 - 28. New Haven/ Connectic.

REICHBORN-KJENNERUD, I.
1924 Eddatidens medisin. ANF 40 NF 36 : 103 - 148.
1928 Vår gamle trolldomsmedisin (= Skrifter utg. av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, 1927. Hist. Fil. Kl. 2. Bd.) Oslo.

REITZENSTEIN, R.
1930 Noch einmal Eros und Psyche. ARW 28 : 42 - 87.

REUNIG, Helmut
1954 Psychologische Beiträge zur Völkerkunde. Stud. Gen. VII, 4.

RIEMSCHNEIDER, Margarete
1953 Augengott und heilige Hochzeit. Fragen zur vorgeschichtlichen Religion. I. Leipzig.

RHYS, John
1893 Sacred Wells in Wales (= Publications of the Folklore Society 32) 53 - 79. London.

ROSCHER, Wilhelm Heinrich
1883 Nektar und Ambrosia. Mit einem Anhang über die Grundbedeutung der Aphrodite und Athene. Leipzig.

ROSTOVTZEFF, M.
1922 Iranians and Greeks in South Russia. Oxford.

ROUX, Jean-Paul
1968/69 Der Schamanismus, geistige Erfahrung des tierischen Lebens. Antaios 10 : 375 - 384.

RUDOLPH, Kurt
1961 Zarathustra - Priester und Prophet. NVMEN 8 : 81 - 116.

RYAN, John
1961 Die Religion der Kelten. In: KÖNIG II : 245 - 265.

DE LA SAUSSAYE, Chantepie
1925 Lehrbuch der Religionsgeschichte, begr. von ... 4. vollst. neubearb. Aufl., hg von Alfred BERTHOLET uns Edvard LEHMANN. 2 Bde. Tübingen.

SCHADEWALDT, Wolfgang

1944 Von Homers Welt und Werk. Aufsätze und Auslegungen zur homerischen Frage. 2. Aufl. Stuttgart.

SCHIER, Kurt

1970 Sagaliteratur (Sammlung Metzler 78, Realienbücher f. Germanisten, Abt. Literaturgeschichte) Stuttgart.

SCHILLER/GOETHE

(1966) Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe. Hg. von Emil STAIGER. Frankfurt.

SCHLERATH, Bernfried

1960 Das Königtum im Rig- und Atharvaveda. Ein Beitrag zur indogermanischen Kulturgeschichte (= Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XXXIII, 3) Wiesbaden.

SCHMIDBAUER, Wolfgang

1968/69 Halluzinogene in Eleusis? Antaios 10 : 18 - 37.

1971 Psychotherapie. Ihr Weg von der Magie zur Wissenschaft. München.

SCHMIDBAUER, Wolfgang - VOM SCHEIDT, Jürgen

1971 Handbuch der Rauschdrogen. München.

SCHMITT, Rüdiger

1967 Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit. Wiesbaden.

SCHNEIDER, Hermann

1933 Nordgermanische Heldensage (= Grundriß der germanischen Philologie, II. Bd. 1. Abt.: Germanische Heldensage, 2. Buch). Berlin - Leipzig.

SCHNEIDER, Hermann

1936 Über die ältesten Götterlieder der Nordgermanen (= SB der Bayr. AdW. Phil. Hist. Kl. Jg. 1936 H. 7) München.

1938 Germanische Altertumskunde. Hg von ... München.

SCHNEIDER, Ulrich

1971 Der Somaraub des Manu (=Freiburger Beiträge zur Indologie 4). Wiesbaden.

SCHNELLER, Christian

1867 Märchen und Sagen aus Wälschtirol. Ein Beitrag zur deutschen Sagenkunde. Innsbruck.

SCHRADER, Eberhard

1874 Die Höllenfahrt der Istar. Ein altbabylonisches Epos. (Nebst Proben assyrischer Lyrik) Text, Ü., Commentar und Glossar. Giessen.

SCHRADER, Otto

1916 Die Indogermanen. 2. verb. Aufl. Leipzig.

1917-23 Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde. 2 Bde. 2. verm. und umgearb. Aufl. hg von A. NEHRING. Berlin.

SCHRÖDER, Dominik

1955 Zur Struktur des Schamanismus. (Mit besonderer Berücksichtigung des lamaistischen Gurtums) Anthropos 50 : 848 - 881.

SCHRÖDER, Franz Rolf

1933 Quellenbuch zur germanischen Religionsgeschichte. Berlin - Leipzig.

1938 Germanische Urmythen. ARW 35 : 201 - 236.

SCHRÖDER, Franz Rolf

1939 Ursprung und Ende der germanischen Heldendichtung. GRM 27 : 325 - 367.

1941 Untersuchungen zur Germanischen und Vergleichenden Religionsgeschichte. I: Yngunar-Freyr. II: Skadi und die Götter Skandinaviens. Tübingen.

1955 Das Hymirlied. Zur Frage verblasster Mythen in den Götterliedern der Edda. ANF 70 : 1 - 40.

1957 Indra, Thor und Herakles. ZfdPh 76 : 1 - 41.

1958 Grímnismál. PBB 80 : 341 - 378.

1967 Odins Verbannung. GRM 48 (= NF 17) : 1 - 12.

VON SCHRÖDER, Leopold

1895 Bemerkungen zu Oldenbergs Religion des Veda. Wiener Ztschr. f.d. Kunde des Morgenlandes 9: 225 - 253.

1909 Mysterium und Mimus im Rigveda. Leipzig.

SCHÜCK, Henrik

1904 Studier i nordisk litteratur- och religionshistoria. I. Stockholm.

1941 Odin, Vili och Vé. Fornvännen 36 : 22 - 29.

SCHÜCKING, Levin L.

1933 Heidenstolz und Würde im Angelsächsischen (= Abh. d. phil. hist. Kl. d. Sächs. AdW 42 Nr. 5) Leipzig.

SCHULTZ, J.H.

1966 Das Autogene Training. Konzentrative Selbstentspannung. Versuch einer klinisch-praktischen Darstellung. 12., überarb. und erg. Aufl. Stuttgart.

SCHULTZ, Walter

1932 Die Langobarden als Wodanverehrer. Mannus 24 : 215 - 231.

SCHUSTER, Mauritz

1925 Zur Geschichte der Rauschtränke mit besonderer Berücksichtigung des klassischen Altertums. In: Mitteilungen des Vereins klass. Philologen. II. Jg. Wien.

SCHWABE, Julius

1951 Archetyp und Tierkreis. Grundlinien einer kosmischen Symbolik und Mythologie. Basel.

VON SEE, Klaus

1964 Skop und Skald. Zur Auffassung des Dichters bei den Germanen. GRM 45 : 1 - 14.

SEIFERT, Josef Leo

1954 Sinndeutung des Mythos. Die Trinität in den Mythen der Urvölker. Wien - München.

SEIPP, Horst

1968 Entwicklungszüge der germanischen Religionswissenschaft. (Von Jakob Grimm zu Georges Dumézil) Phil. Diss. Bonn.

SETÄLÄ, E.N.

1912 Aus dem Gebiet der Lehnbeziehungen. FUF 12 (= Festgabe für Vilhelm THOMSEN I) Helsingfors - Leipzig.

SETHE, Curt
1928 Der dramatische Ramesseumpapyrus. Ein Spiel zur Thronbesteigung des Königs (= Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen II) Leipzig.

SPECHT, Fr.
1937 Zur indogermanischen Sprache und Kultur. Ztschr. f. vgl. Sprachforschung auf d. Gebiete der idg. Sprachen 64.

SPECHT, Franz Anton
1887 Gastmähler und Trinkgelage bei den Deutschen von den ältesten Zeiten bis ins neunte Jahrhundert. Stuttgart.

SPOERRI, Th.
1968 Zum Begriff der Ekstase. In: Beiträge zur Ekstase, ed. Th. SPOERRI (= Bibliotheca Psychiatrica et Neurologica Nr. 134) Basel - New York. S. 1 - 10.

VON DEN STEINEN, Karl
1894 Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens. Reiseschilderungen und Ergebnisse der Zweiten Schingú-Expedition 1887-1888. Berlin.

STERNBERG, Leo
1930 Der Adlerkult bei den Völkern Sibiriens. (Vergleichende Folklore-Studie). ARW 28 : 125 - 153.

STIGLMAYR, Engelbert
1970 Ganzheitliche Ethnologie. Ethnologie als integrale Kulturwissenschaft (= Acta Ethnologica et Linguistica 18) Wien.

STJERNA, Knut
o.J. Bidrag till Bornholms befolkningshistoria under järnåldern (= Antikvarisk tidskrift för Sverige, Del. 18, Nr. 1).

STOKES, Whitley
1895 The Prose Tales in the Rennes Dindsenches, published with Translation and Notes.

STOLL, Otto
1904 Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie. Leipzig.

STRÖM, Folke
1947 Den döendes makt och Odin i trädet (= Göteborgs Högskolas Årsskrift Bd. 53) Göteborg.
1954 Diser, Nornor, Valkyrjor. Fruktbarhetskult och sakralt kungdöme i Norden (= Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Handlingar filosofiska serien I) Stockholm.
1961 Nordisk hedendom. Tro och sed i förkristen tid. Göteborg.

STRÖM, Åke V.
1959 The King God and his Connection with Sacrifice in Old Norse Religion. In: La regalità sacra.
1966 Die Hauptriten des wikingerzeitlichen nordischen Opfers. In: FS W. BAETKE, 330 - 343. Weimar.
1967 Indogermanisches in der Völuspá. NVMEN 14 : 167 - 208.

STRÖMBÄCK, Dag
1949 Tidrande och Diserna. Ett filolgisk-folkloristiskt utkast. Lund.

STÜBE, R.
1924 Kvasir und der magische Gebrauch des Speichels. In: FS Eugen MOGK zum 70. Geb.: 500 - 509.

SVEINSSON, Einar Ól.
1929 Verzeichnis isländischer Märchenvarianten. Mit einer einleitenden Untersuchung (= FFC 83) XVIII.

SVERDRUP, Georg
1941 Rauschtrank und Labetrank im Glauben und Kultus unserer Vorfahren (= Avhandlinger utg. av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo 1940, II. Phil. Hist. Kl. Nr. 5) 1 - 70. Oslo 1941.

VON SYDOW, C.W.
1915 Jätten Hymes Bägare. DS 12 : 113 - 150.

TEGNAEUS, Harry
1950 Le Hêros Civilisateur. Uppsala.

THIEME, Paul
1952 Nektar. Ambrosia. Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte (= Berichte über die Verhandlungen der
ND 1968 Sächs. AdW zu Leipzig, Phil. Hist. Kl. Bd. 98, H. 5) Kap. I: 5 - 15, II: 15 - 34. ND Darmstadt (= WdF 165).

1954 Die Wurzel vat. In: Asiatica. FS Fr. WELLER
ND 1968 656 - 666. ND Darmstadt (= WdF 165).

THOLUCK, F.A.G.
1825 Blüthensammlung aus der Morgenländischen Mystik. Nebst einer Einleitung über Mystik überhaupt und Morgenländische insbesondere. Berlin.

THOMAS, Helga
1970/71 Beispiele der Wandlung. Adler und Schlange als Natursymbole. Antaios 11 : 48 - 57.

THOMAS, Klaus
1970 Die künstlich gesteuerte Seele. Brainwashing, Haschisch und LSD - chemische und hypnotische Einflüsse auf Gehirn und Seelenleben. Stuttgart.

THOMSEN, Wilhelm
1879 Der Ursprung des Russischen Staates. Gotha.

THURNEYSEN, Rudolf
1901 Sagen aus dem alten Irland. Berlin.

1921 Die irische Helden- und Köningssage bis zum siebzehnten Jahrhundert. Teil 1 und 2. Halle/S.

1930 Allerlei Keltisches, (u.a. Göttin Medb?) ZCP 18.

THURNWALD, Richard
1927 "Rausch". In: RL der Vorgeschichte. hg. EBERT, XI : 34 - 49.

1932 Die Psychologie der Akkulturation. In: Kultur-
ND 1966 anthropologie, hg. von W.E. MÜHLMANN und E.W. MÜLLER (= Neue wissensch. Bibl. 9. Soziologie) Köln - Berlin.

TOLKIEN, Christopher

1960 Saga Heidreks Konungs ins Vitra (isländ. u. engl.). The Saga of king Heidrek the Wise. Transl. from the Icelandic with introd., notes and appendix by Ch.T. London.

TOMASCHEK, Wilhelm

1893 Die alten Thraker. Eine ethnologische Untersuchung (= SB der Kaiserl. AdW zu Wien, Phil. Hist. Kl. Bd. 128, IV. Abh.) Wien.

TRIMBORN, Hermann

1971 Lehrbuch der Völkerkunde. Stuttgart.

TURVILLE-PETRE, C.O.G.

1964 Myth and Religion of the North. The Religion of Ancient Scandinavia. London.

UHLAND, Ludwig

1868-18 Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage. Bd. 1 - 8 : Stuttgart 1865-73. Bd.6 und 7 : 1868.

VON UNWERTH, Wolf

1911 Untersuchungen über Totenkult und Odinverehrung bei Nordgermanen und Lappen mit Excursen zur altnordischen Literaturgeschichte (= Germanistische Abhandlungen 37) Breslau.

1916 Fjolnir. ANF 33 (=NF 29) Lund.

USENER, Hermann

1913 Kleine Schriften IV. Arbeiten zur Religionsgeschichte. Leipzig - Berlin.

VAJDA, Lâszlo

1959 Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus. Ural-Altaische Jahrbücher. Fortsetzung der"Ungar. JB". Gedenkband Julius VON FARKAS, Bd. 31. Wiesbaden.

VILKUNA, Kustaa

1963 Volkstümliche Arbeitsfeste in Finnland (= FFC 191).

VOLBEHR, Hartwig

1968 Kulturen und ihre halluzinogenen Drogen. Zur Geschichte der Psychopharmaka. Die Brücke 35 : 1 - 13.

DE VRIES, Jan

1931 Contributions to the Study of Othin especially in his Relation to Agricultural Practices in Modern Popular Lore (= FFC 94).

1933 Studien over Germaansche Mythologie. V. De Wodanvereering bij Westen Noord-Germanen. TNTL 52.

1934 a De skaldenkenningen met mythologischen inhoud. Haarlem.

1934 b Odin am Baume. In: Studia Germanica tillägnade E.A. KOCK. Lund - Kopenhagen.

1934 c Studien over Germaansche Mythologie. VI. Over enkele godennamen. VII. De Skaldenkenningen met de namen der godinnen Freyja en Frigg. TNTL 53 : 192 - 210 und 210 - 217.

1954 a Betrachtungen zum Märchen (= FFC 150).

1954 b Óðr und Óðinn. ZfdPh 73.

DE VRIES, Jan

1955 — Der Mythos von Balders Tod. ANF 70 : 41 - 60.

1956-57 = I u. II — Altgermanische Religionsgeschichte. 2. völlig neu bearb. Aufl. 2 Bde. (= Grundriss d. Germ. Philologie 12) Berlin. (Zit. als DE VRIES I u. II + Seitenzahl).

1960 a — Kelten und Germanen. Bern - München.

1960 b — Sur certains glissements fonctionels de divinités. In: Hommages à Georges DUMÉZIL (= Collection Latomus Vol. XLV) Bruxelles. p. 83 - 95.

1961 a — Keltische Religion (= Die Religionen der Menschheit, Bd. 18) Stuttgart.

1961 b — Forschungsgeschichte der Mythologie (= Orbis Academicus. Problemgeschichten der Wiss. in Dokumentation und Darstellung.) Freiburg - München.

1962 — Vǫluspá Str. 21 und 22. ANF 77 : 42 - 47.

1964-67 — Altnordische Literaturgeschichte. 2., völlig neu bearb. Aufl. 2 Bde. Berlin. (Zit. als DE VRIES LG I und II)

WASSON, Gordon

1967 — Heilige Pilze. In: REAVIS : 213 - 223.

o.J. — Soma. Divine Mushroom of Immortality (= Ethnomycological Studies No. 1) New York. o. J. (nach 1968).

WEBER, Albrecht

1855 — Indische Studien. Beiträge für die Kunde des indischen Altertums. III. Bd.

WEINHOLD, Karl

(1938) — Altnordisches Leben. Bearb. und neu hg. von Geort SIFERT. Stuttgart 1938. Erstmals ersch. 1856.

WEISER, Lily — Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde. Ein Beitrag zur deutschen und nordischen Altertums- und Volkskunde. (= Bausteine zur Volkskunde und Religionswiss. Hg. von Eugen FEHRLE, H. 1) Bühl/Baden.

WEISWEILER, Josef

1941 — Keltische Frauentypen. Paideuma II H. 1/2 : 1 - 20.

1943 — Heimat und Herrschaft. Wirkung und Ursprung eines irischen Mythus (= Schriftenreihe der "Deutschen Ges. f. Kelt. Studien" H. 11) Halle/S.

1948 — Das altorientalische Gottkönigtum und die Indogermanen. Paideuma III (1944-49), H. 3 (1948) : 112 - 117.

WERLICH, Egon

1967 — Der westgermanische Skop. Der Ursprung des Sängerstandes in semasiologischer und etymologischer Sicht. ZfdPh 86 : 352 - 375.

WESCHE, Heinrich

1940 — Der althochdeutsche Wortschatz im Gebiete des Zaubers und der Weissagung (= Untersuchungen zur Geschichte der dt. Sprache) Halle/S.

WIDENGREN, Geo

1938 Hochgottglaube im alten Iran. Eine religionsphänomenologische Untersuchung (= Uppsala Universitets Årsskrift 1938 : 6) Uppsala.

1951 The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion (= Uppsala Universitets Årsskrift 1951 : 4) Uppsala - Leipzig - Wiesbaden.

1955 Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte. II. Geschichte der iranischen Religion und ihre Nachwirkungen. NVMEN 2 : 46 - 134.

1961 Iranische Geisteswelt von den Anfängen bis zum Islam. Hg von ... Baden-Baden.

1965 Die Religionen Irans (= Die Religionen der Menschheit, Bd. 14) Stuttgart.

1969 a Religionsphänomenologie. Berlin. (Dt. Ausg. = Erweiterung der 2. Aufl. 1953)

1969 b Der Feudalismus im alten Iran. Männerbund - Gefolgswesen - Feudalismus in der iranischen Gesellschaft im Hinblick auf indogerm. Verhältnisse. Köln - Opladen.

WIKANDER, Stig

1938 Der arische Männerbund. Studien zur indoiranischen Sprach- und Religionsgeschichte. Phil. Diss. Lund.

1941 Vayu. I. Texte und Untersuchungen zur Indo-Iranischen Religionsgeschichte. Uppsala - Leipzig - Lund.

WILKE, Georg

1922 Der Weltenbaum und die beiden kosmischen Vögel in der vorgeschichtlichen Kunst. Mannus 14 : 73 - 99.

WOLF, Alois

1964 Gestaltungskerne und Gestaltungsweisen in der altgermanischen Heldendichtung (= Gesetz und Wandel - Innsbrucker Literarhistorische Arbeiten 4) Innsbruck.

WOLFRAM, Richard

1937 Die Julumritte im germanischen Süden und Norden. Oberdt. Ztschr. f. Volkskunde 11 : 6 - 28.

WÜNSCHE, August

1905 Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser. Altorientalische Mythen (= Ex Oriente Lux, Bd. 1) Leipzig.

ZIMMER, H.

1911 Der kulturgeschichtliche Hintergrund in den Erzählungen der alten irischen Heldensagen (= SB der kgl. Preuss. AdW Berlin 1911 : 174 - 227) Berlin.

ZIMMER, Heinrich

1951 Mythen und Symbole in indischer Kunst und Literatur (= Gesammelte Werke Bd. 1) Zürich.

ZIMMERN, Heinrich d.Ä.

1876 Parjanya, Fiörgyn, Vâta-Wôdan. Ein Beitrag zur Vergleichenden Mythologie. ZfdA 19 : 164 - 181.

PERSONENREGISTER

Achelis 2o2, A 277 f, 318
Ackenheil 172
Almgren A 6o
Arbman 191, 195, A 159, 311, 316
Arent 19, 23, A 33, 36, 38
Baer A 191, 2o1
Baetke 8, A 7, 2o
Baláżs A 39, 2o1 f, 29o
Baldus 72
Baumann 2
Bastian 66, A 13o
Baust A 355
Beck, H. 53, A 88, 1o9
Beck, I. A 6, 54
Benjamin A 287, 292
Berge 19
Best A 186
Betz A 184
Bieler 92, A 171 ff
Binder - Merkelbach A 17o
Birkhan 92, A 5, 6o, 17o, 173
Blumenstengel A 185
Boas 7o
Bodenmann A 287, 29o f
Bolte - Polivka 52, 57, 61, 9o, 12o, A 1oo ff, 1o4, 1o8, 2o5, 352, 356
de Boor 215, 233, A 19, 35o, 352
Bornemann A 128
Brate A 5, 26o
Buchner 2o4
Bugge A26o
Burgstaller A 192 ff
Buschan A 25o
Buschardt 127
Cahen 7
Closs A 344
Crawley 134
Dähnhardt 69 ff, A 1o5, 134
Detering A 257
Detter A 344
van Deursen A 9o
Dickson A 346
Diepgen A 154
Dillon A 186
Drexler A 166
Duchesne-Guillemin A 51
Dumezil II, 1 f, 6 ff, 1o ff, 37, 49, 87, 1o5, 187, 227, A 1, 3, 12, 17, 29, 85, 93, 129, 224, 265, 3o8, 34o, 342
Ebenbauer 97 f, 1o2, 223, A 58, 183, 185
Ehrenreich A 9o
Eibl-Eibesfeld A 13
Eisler 1o3, A 99, 188 f
Eliade 1, 15, 35, 52, 61, 78, 1o8 ff, 128 f, 134, 142 ff, 146 ff, 151, 17o, 176, 178, 193 f, A 39, 41, 68, 92, 1o5 f, 127, 175, 192 ff, 2o1, 223, 239 f, 246, 249, 275, 278 f, 287, 316 f, 33o, 346
Engnell 146, A 248
Falk 5o, 53, A 29, 95, 19o, 344
Fehrle 1o3, 1o5, A 99, 158, 181, 188 f
Feist A 3o3
Findeisen 1o8 f, 2o4, A 1o6, 192 ff, 1oo, 277, 318

Fischer A 224
Fleck 117, 214, A 331, 342 f, 347, 35o, 352
Frähn A 352
Frazer 69, 71 f, 73, A 9, 132, 134, 16o f, 163
Frick A 124, 128
Friedländer A 166
Friedrich A 1o
von Friesen A 9
Frisk 89, 17o, A 16o
Frobenius A 1o, 327
Fromm 31 f, 1o7, 115, 117, A 98, 1o3, 191 f, 2o7 f, 212
Fürer-Haimendorf A 318
Gayton - Newman 69 f
Gehrts A 224
Geldner 77 ff, 85, 125 ff, 131, 191, A 1o7, 141, 214, 27o, 311
Gelpke 173 ff, 177, 18o, A 287 ff, 293, 298 f
Gering 93, 217, 221 f, A 94, 347, 35o, 353
Gering - Sijmons 42, 44, 22o, A 81, 83, 347, 35o, 352 f
Giese A 277
van Giffen A 352
von Glasenapp A 8, 139, 149, 152 f
Gonda 15, 26, 33, 77, 191, 221, A 137, 151, 283
Griaule A 92, 164 f
Grimm 136, 198, A 5, 54, 3o2, 344
Grøn A 4o
Groundström 32, A 71
Güntert 9, 6o, 63, 94ff, 135 ff, A 28, 176 f, 179, 181, 216, 344
Gutenbrunner A119, 336
Haavio 31 f, 52, 114 f, A 68, 7o ff, 98, 1o3, 191, 2o4, 2o6 ff, 21o f, 242, 354
van Hamel A 35o
Hauck 45 f, 51, 53, A 88, 95, 1o9, 344
Hauer 5o, 56, 17o, 191, 195, A 126, 178, 2o8, 277 f, 3o6, 316 ff, 327, 353
Heestermann 15, 128, A 2o3
Helm A 93
Hempel 171, 192 199, A 9o, 287, 289
Herrmann 6o, 95, A 51, 1o2, 178, 181, 19o, 26o, 35o
Heusler 61
Heusler - Ranisch A 19
Hirschmann 2, 68, A 124 f
Höckert 155, 215, A 16, 257, 347,
Höfler 1, 8, 18 ff, 53, 67, 151, 182, 185, 188, 19o, 192, 196 ff, 21o, A 1 f, 7, 19, 31, 33 ff, 44, 58, 93, 95 f, 1o6, 19o, 2o1, 212, 245, 278, 292, 3o2 f, 3o6, 318, 326, 335, 35o ff
Holmberg (Harva) 69, 142 f, 147 ff, 151, A 1o7, 246, 249
Hommel 49
Hooke A 24o, 242 f
Hoops 162
Huxley A 287, 294
Itkonen A 195, 197, 2oo
Jacobi 81
Jahn A 16
Jensen, A. E. 69, 72 f, 1o4, 128, A 78, 13o, 133 f, 136, 164, 175, 223, 327, 329 f
Jensen, P. 141, A 24o ff

Johansson 82, 84 f, 147,
A 4, 7, 9, 6o, 75, 155
Josuttis - Leuner 175, A 287.
294, 3oo
Jung 4, 67, A 13o
Justi A 51
Kankeleit 2o2, 212, A 318, 328
Kauffmann 22o, A 35o
Kerényi 2, 3, 94, A 16o, 165 f,
169, 188, 282
Kerényi - Radin 48
von Kienle A 35o
Kircher 139 f, 2o2, A 318
Kirchgässner A 223
Kirchner A 194
Klingbeil A 34o, 346
Klingenberg 56, 6o, 22o,
A 1o1, 111, 114, 35o f,
353
Klostermaier A 311
Knoll-Greiling A 21o
Kock A 224
Köhler A 25o
König 131
Koppers 26, A 13o, 137, 139,
223
Krappe 62, 1o3 ff, A 79, 85,
9o, 188
Kraus 198, A 16o, 162 f, 32o
Krause A 84, 119, 224
Krohn 31 f, 149, A 66, 73 f,
26o
Kühn A 1o3, 194, 353
Kuhn II, 55, 8o, 83, 87 f, 98,
147, A 154, 16o, 166, 188,
214, 226
Kummer 192
Läffler A 25o
Lanczkowski A 121 f
Landau 5, A 328
Langen A 44, 192, 278
van der Leeuw 177, 213 f,
A 124, 277 f, 284 f, 318
Leuba 171, 2oo, 2o2, A 44, 28o,
284 f, 287, 294, 298, 311,
328, 354
Leuenberger A 287, 29o ff, 296
Leuner 5, 21, 172, 178, A 39, 213,
287, 29o ff, 294 ff
Lévi-Strauss A 198
von der Leyen 51, 54, 7o, A 325,
35o
Lid A 5 f, 57, 3o2
Lindqvist 45 f, 6o, 97, A 88 f
Ljungberg A 263, 267
Lommel, A. 1o8, A 1o3, 194, 196,
211, 281
Lommel, H. 15, 25 f, 33, 78, 13o f,
134, 191 f, A 116, 139, 147,
158 f, 223, 226, 231, 316
Loorits A 18
Lublinski A 297
Mac Culloch 148, 151, A 9o, 135
Manker A 1o3, 2oo, 211
Mannhardt 158, 162, 165, A 159,
19o, 246, 261, 264, 34o
Marold 48, A 9o, 92, 235
Masters - Houston 174, 179,
A 287, 296, 326
Maurer 21, A 38, 42
Mayrhofer 126, 147, 188, A 4, 5o,
144, 146, 316
Mead A 131
Meissner, B. 146, A 24o ff, 248
Meissner, R. 2o8, A 84
Merkelbach A 174

Meuli 63, 11o, 112 ff, 123,
194, A 191 f, 197, 2oo,
2o3 ff, 282 f, 316
Meyer, E.H. 151
Meyer, R.M. 49, 156, A 261, 264
Mogk 2, 21o, 217, A 11, 76, 78,
85, 222, 224
Mohr A 84
Moreau A 24
Mühlmann 62, 64, A 121, 123,
125, 13o
Müllenhoff A 16, 341
Müller-Freienfels A 318, 324,
326, 328
Nebel A 336
Neckel 95 ff, A 98, 121, 189,
185
Neumann A 292, 296
Nilsson 138, A 16
Ninck 6o, 151 f, 21o f,
A 16, 31, 38, 42 f, 19o,
249, 338, 34o f, 346 f,
35o, 352
Nordal A 224
Noreen 59
Nyberg 24, 13o ff, A 46, 2o1,
226 ff, 231, 233 f
Obayashi 72, A 133
O'Daly 1oo
O'Duillearga A 325
O'Grady A 29
O'Donovan A 29
Ohlmarks 1o8, A 11, 41, 1o3,
192, 195, 2o1
Oldenberg 221, A 2o3, 217, 283,
311
Olrik 42, 49, 57 ff, 152, A 19 f
Olrik - Ellekilde 28, A 54 f,
57
Olsen A 5, 4o, 57, 59, 335
Olvedi A 287 f, 292, 296, 311
O Máille A 27
O Rahilly 16 f, A 24, 27
Otto 191 f, A 13o, 159, 278,
338
Oxenstierna A 33, 1o1, 344
Peuckert 2o, 23, 171, A 33,
35, 38, 41 f, 354
Pfändler A 185
Philippson 9, 6o, A 344
Pipping A 35o
Plummer 151
Pokorny 17, 94, 99, 126, A 3o3, 3o5
Polomé A 3o3 f
Prümm 138 f
Raffalt 178
Ranke-Graves A 166, 29o
Rantasalo A 67, 74
Rau 76 f
Raum A 13
Reavis 174, 176, 18o, A 287, 289,
292 ff, 296
Rech 54, 136, 151, A 1o4 f, 1o9,
236, 249
Reichardt A 267, 35o
Reichborn-Kjennerud A98 f
Reunig A 13o
Riemschneider 143, A 247
Rhys 151
Roscher 89, 135 f, A 16o, 163,
166, 236
Rostovtzeff 6o
Roux A 1o3, 211
Rudolph 194, A 227, 312
Schadewaldt 198, A 32o
Schlerath 15
Schmidbauer 5, 1o8, 174, 179,
A 196, 198, 277, 284, 294

Schmidbauer - vom Scheidt 22, 172 ff, 176, 197, A 281, 287 ff, 293 ff, 4o1
Schmitt 136 f, 184, 21o, A 84, 116, 154, 158, 237, 3o3, 32o, 331, 337
Schneider, H. 53, 59, 156, A 11, 19, 8o, 85, 94, 115, 262 f
Schneider, U. 26, 75, 78, 83 ff, A 142 f, 15o, 213
Schneller A 32, 265
Schrader A 216
Schröder, D. A 193
Schröder, F.R. II, 1, 49, 56, 158 ff, 167, 188, 231, A 6, 17, 99, 19o, 263, 265, 274, 28o, 282, 354, 356 ff
von Schröder 189, 191, A 48
Schück 62, 158, A 9, 264
Schultz, I.H. A 2o1, 286
Schuster A 32o
Schwabe 144, 198, A 246, 249, 34o, 345
von See 2o5 ff, 2o9, 213
Seifert A 9o
Seipp 7, A 1, 65
Setälä A 344
Sethe 143
Sievers 26o
Specht 62
Spoerri 5, 169 f, 177, A 278
von den Steinen A 295, 3o7
Sternberg A 1o6 f
Stiglmayr A 128
Stokes A 29
Stoll 17o, A 317
Ström, F. 98, 185 f, 21o, A 4 f, 9, 57, 6o, 63, 191, 257, 34o ff, 35o, 355
Ström, Å.V. 146, A 121
Strömbäck A 56
Stübe A 18, 222, 298
Sveinsson A 276
Sverdrup II, 217, A 25o, 278, 34o, 342
von Sydow 16o, A 263, 265
Tegnaeus A 9o
Thieme 135 ff, 182 f, 188, 2o5, A 237, 3o3, 3o5
Thomas, H. A 1o5, 1o8
Thomas, K. A 3oo
Thompson A 9o, 132
Thomsen A 352
Thurneysen A 24, 26 f
Thurnwald 21, 192, A 15, 18, 3o, 39, 123, 195, 245, 278, 282, 297 f
Tolkien 28
Turville-Petre A 34o, 344, 35o, 352
Uhland 51, 99, 185, A 82, 119, 19o, 347
von Unwerth 44 f, 5o, A 29, 84, 344, 35o, 352
Usener A 32o
Vajda 1o6, 117, A 192 ff, 199
Vilkuna A 66
Volbehr 21, A 29o
de Vries II, 1 f, 7 ff, 16 f, 19, 29, 42, 45, 48 ff, 52 f, 59, 61 ff, 88, 1o2, 1o4, 117, 155 f, 158, 167, 182, 191, 2o5, 211, 213 f, 218, 22o f

de Vries A 1 ff, 9, 12, 21, 24 f, 27, 29, 5o, 54 f, 58, 6o f, 75, 77, 79, 83 ff, 93 ff, 113, 115, 117, 167, 175, 184, 19o, 216, 222, 224, 233, 25o, 26o, 262 f, 267, 274, 3o3 f, 3o8, 335, 342 ff, 347, 349 ff,
Wasson 22, 126, 176, 178, A 4o, 213, 29o, 293
Weber 83
Weiser 24, A 38, 195, 2o8, 282, 336, 352, 356
Weisweiler II, 16 f, 1o2, 2o2 A 24, 27
Werlich 187, A 3o3, 358
Wernicke 136
Widengren 14, 18, 23 ff, 13o ff, 145 f, 187, 189 f, A 1o, 25, 46 ff, 9o, 121, 226 ff, 233 ff, 243, 292, 3o9 f, 312, 315
Wikander 24 f, 131, 188 ff, 192, A 46, 48, 5of, 3o9
Wilke A 239, 247 f
Wolfram 19
Wünsche 52, 57, 61, 9o, 141 ff, 147, A 243 f, 246
Zimmer 54, A 26 f
Zimmern 188

SACHREGISTER

Achill 7, 35
Adam von Bremen 3o f, 154, 165 f, 184, A 54, 6o, 62, 353
Adapa 141
Adils 28 f, A 57
Adler 43, 5o, 53 ff, 83 f, 92 f, 116, 118, 121, 123, 141, 153, 155, 157, 167, A 94, 1o6 f, 142, 15o, 163
Adlerfibeln 53
Adlergestalt 12, 46, 49, 55, 82, 88, 167
Adlergewand 86, A 89
Adler als Räuber 74 ff, 229
Adlerspangen 53
Adlerverwandlung 12o
Advaryu-Priester 77, 127, A 14o
aešma 24, 131 f, 188f, A 49
Ägir 36, 159, A 264
Agnar 221
Agni 15, 75, 77, 183
Agniṣtoma 127
agrarische Mythen u. Riten 1o3, 122, A 79 (s. Vegetation)
Agricola, Mikael 31, A 66, 2o6
Agrippa von Nettesheim A 224
Ahriman 147, 155
Ahura Mazda 194, 197
Aischyolos 2o2, A 336
Aisling 2o2 f
aitiologische Mythen 69 f, A 134
Akkulturation 4, 62, A 123
Alägaten 14
Alkaios 2o2
Alkohol(ika) 31 f, 11o, 173, 175, A 76, 213
Alraun 172
alu A 119
amanita muscaria s. Fliegenpilz
Ambrosia 89, 95, 119, 124, 135, 232, A 16o, 237
Ambrosia, Etym. 137 f
Ammianus Marcellinus 187
amṛta 8o ff, 129, 137 ff, 147, 167, 232
Andere Welt 59, 98 f, 1o1, 111, 119, 121, 151, A 28, 169, 186
Anu 141
Apfel, verjüngender 89, 157
Aphrodite 95, A 158
Apoll 135
Apollodor A 345
Apuleius 54, 91 f, 94, A 1o8, 17o
Archetypen (C.G. Jungs) 4, 67, 177, 179, A 13o
Ardāi Virāz 193 f
Argonautensage 113
Ariastes, Arimaspeia 113
Arier 24, 65, 126, A 5o, 139, 214, 223
Aristophanes 2o2
Aristoteles 138, A 224
"arktische Hysterie" 1o8, A 41
arnar leir 21o

Arnhǫfði 53
Asen 36, 47, 89, 157, 161, 164 f, 2o6, 2o9, 216, 225
Askese 11, 171, 195 f
Ásketill 165
ásmegin 161 f, A 272
Asvamedha 3o, A 7
Assassinen A292
Asuras 78, 8o
Athenaios 2o2
Athene 1o2, 135, A 161
Auge, Verpfändung 215, 233, A 16 (s. Mimirs Quell)
Aun A 353
Autogenes Training 171, A 2o1, 28o
Autosuggestion 5o
AV 33, A 154
Avallon 1o1, A 186
Avesta 85, 125, 183, 223
axis mundi 148
Āx-sārtāgken 14
Aži Dahaka (s. Drachenkampf)
Azteken I, 178, A 293
aztekische Kunst 18o

Bacchen 2o1
Balder 56, 96, 213, A 8o, 179, 191
banais rigi 16
bandstiftende Funktion des Rauschtranks 11, 1oo, 227
Barden 214
Baudelaire 174, A 326
Baugi 37 f, 44
Baum, umgekehrter 147 (s. Lebensbaum)
Beatrîk A 265
Beizjagd A 142
Beltene A 29
Beowulf A 185, 358
berauschend, berauscht 44, 58, 1o3
Beringstraße 66
Berserker 8, 19, 21 ff, 177, 186 f, 189, 228, A 33, 4o, 29o, 356 (s. auch Fliegenpilz, Ekstase)
Berufungserlebnis 1o8
Besessenheit 169 f, 177, 182, 196, 198
Bestla 219
Bewußtseinserweiterung 169 f, 173, 179
Biene(n) 126, 136, 154, A 212
Bier II, 13, 16 ff, 2o f, 27, 3o ff, 44, 6o, 122, 159 ff, 165, 173, 2o8, 227, A 18, 22, 57, 69
Bildsteine, gotländ. 45 f, 53, 6o, 97, 122, A 89, 262
Billung 56, A 111, 114
Bilsenkraut 172
blinder Seher 2o6, 216
Blindheit 198, A 212, 344
Blindr A 344
blótveizlu A 62
Blut 1o f, 14o, A 78, 85
Blutbünde A 13
Blutopfer A 69
Boðn 1o, 39, 84, A 77
Bolþorn 22o
Bona Dea 1o3, A 189
Boriaten 14
Bragi 36, 2o9
Brāhmanas 13o, A 152
Brakteat von Vindum 51
Brakteaten A 119
Branntwein 31 f, A 72, 213

Braukessel 158 ff, A 17
(s. uch Raub)
Brynhild 222 f, 23o, A 179
Bundahisn 146
Bǫdvar-Bjarki 185, 211,
A 43
Bǫlverkr 38, 4o ff

Caapi (=Arahuaska, =Yage)
173, A 295
Chaos 52
Chaos - Kosmos 78
Christianisierung 63
Chthonik 3, 51, 6o, 1o5, 121,
A 353 (s. auch Vegetation,
Unterwelt)
Cicero A 318
Činvat-Brücke 193
Čisti 193
Conle 99, A 186
Crusius 185
Cúchulainn, Kampfverzerrung A 3o8
Cupido 92

dämonische Frau 1oo
Dämonisches 182
Dagda A 21
Dareios 25
Delphi 151 f
Dema-Gottheit A 78, 223
Demeter A 68
Dēnkart 193
Derwische, tanzende 171, 177,
A 44, 285,
Deva 8o
Dhīsana A 4, 75

Diana 152
Diarmait mac Fergusa ceirrbeoill
A 29
Dichten A 335, 337
Dichter 17, 49, 57, 83, 115 f,
168, 182, 184, 197 ff, 2o5 f,
2o9, 216, 224 f, 23o, 232,
A 336
Dichter, inspirierte 2o4 f, 226
Dichter, Mund der Götter 198
Dichter-skåld A 335
Dichter, vedische 79 f
Dichtergabe 2o8, 224
Dichtergabe, von Zeus A 334
Dichtermet 12, 17, 48, 93, 1o1,
155, 161 f, 173, 2o9, 212,
224 ff, 23o, 232 ff, A 11,
85, 111
Dichtermet, Entstehung A 15
Dichtertrank 48, 58, 63, 124,
152, 156
Dichtertrank Soma 85, 118 f
(s. Soma)
Dichterquelle 152
Dichtkunst 1, 79, 182, 2o7, 23o,
A 329
Dichtkunst, Geschenk Odins 2o8, 226
Dichtkunst, mündl. tradiert A 332
Dichtung 169, 2o5 f, 21o, 212 f,
227
Dichtung, christl. 2o6
Dichtung, griech. A 32o
Dichtung, kelt.-irisch 2o2
Dichtung - Kult 79, 2o7, A 358
Dichtung, magische Wirkung 213
Dichtung, im Weinrausch 2o2
Dietrich von Bern A 147
dīkṣa 171, 221, A 2o3, 283, 354

Dionysos 1o2
Dionysos-Gilden A 7o
dísablót 27 ff, 166, 228,
A 7, 54 f, 6o,
dísarsalr A 57
dísir 8, 27, 29, A 4 ff,
56, 58 ff, 75
Disting 54
Dogon (Westsudan) 88, 119,
229, A 164
Dómaldi 9
Dosis 173
Drache(n) 52, 61, 78, 91 ff,
133
Drachenkampf 24, 228, A 25,
276
Drachenkampf, initiatorische
Bedeutung 144
Drawiden 192, A 223
Droge(n), bewußtseinserweiternde
I, II, 21, 11o, 172 ff,
175 f, 178 ff, 191 f,
196 f, 2o4, A 39, 268,
287, 29o, 294, 3oo, 311
Drogen, Selbstversuch 299

Ea 114, 151
Eberesche 165
Eckard, der treue 99
Eckermann 199
Egeria 152
Egil Skallagrimsson 27, 5o,
98, 21o ff, A 181, 3o8, 338
Eichdorn 154
Einar Skalaglam 2o9, A 11, 85
Einherjar 12, 97, 1o1, 154 f,
19o, A 353

Einsamkeit 171
Einsiedler A 281
Ekstase 1, 5, 12, 19, 22 ff, 34,
57, 1o7, 11o, 112, 116, 131,
151, 167 ff, 17o ff, 177 ff,
182, 184, 186 ff, 19o ff,
195 ff. 2o1 ff, 21o, 219, 221,
224 f, 228, 233 f, A 39, 43 f,
49 f, 82, 195, 2o1, 227, 287,
285 f, 29o, 3oo, 3o6, 315,
325, 354, 356 f
Ekstase, Definition und Begriff
169 ff
Ekstase, "natürliche" und "künst-
liche" 176
Ekstase, toxische 169, 172, A 287
Ekstase, Wodanskult 187 f
Ekstasegott 5o, 116,
Ekstasemittel 168, 17o ff,
A 29o, 355
Ekstasetechniken 11o, 17o ff
Ekstasetrank 22o, 227 f
ekstatische Fähigkeiten des Schamanen 1o9
ekstatisches Heulen 112
ekstatischens Schauen 193
Elben 95
Elbentrunk 56, 6o, 95, 97 f, 122
"Elementargedanke" (Bastians) 66,
A 13o
Eleusis A 354
Eleusis, Fliegenpilz A 29o
Eliot, George 2oo
Elli A 273
Enki 141
Enthusiasmos 2o2, A 3o6
Erdgöttin 1o3 f (s. Vegetation)
Ergriffenheit 57, 1o8, 171, 2o3 f,
A 327

Erik, König A 2o
Eriu 16
Erlik Khan 111
Eros 91 f
Ertrinken im Honig 142
Ertrinken im Met A 29, 257
Eskimos 171
Esra, 4. Buch 199, 2o5, A 348
Estland 3o ff, 63
Etana 141
Ethnologie 47, 68, 1o6, A 128, 13o
Ethnologie, Wiener Schule A 13o
ethnologische Parallelen 49, 64 f, 67, 83, 118 f, 229, A 121, 13o, 132
ethnologisches Vergleichsmaterial 59, 63, 67 ff
Ethnos 69
Evenius (blind) 216, A 345
Excitantia 173

Fackellauf, zeremonieller (Athen-Dogon) 88
Falke 53, 118, 16o, 167, A 142, 15o
Falke als Somaräuber 74 f, 81, 229
Fasten 1o3, 171, 176, 219, 221, A 28o, 283, 289, 354 f
Fauna 1o3, A 189
Faust, erblindet A 345
Fee(n) 6o, 98, 1oo, 223, 23o, A 28 f, 247
Felsbilder A 194
Fergus mac Roig A 24, 26
Ferverdin 147
Feudalsystem, iran. 24
Feuerlaufen A 356
Feuerraub s. Raub
fiaðrhamr A 89
Fjalar 36, 43, A 83, 111
Fianna-Bund, Aufnahmebedingungen A 336
Finnland 3o ff, 63
Fionn 1oo
Fjǫlnir 18, A 29, 245, 257
Flaithius (flaith Érenn) 16 f
Flann, Sohn des Dima A 29
Fliegenpilz(vergiftung) 21 ff, 11o, 172 f, A 39 f, 2o1, 213, 29o, 292
Flugapparatur A 89
Flugerlebnis 172, A 291
Formkriterium (Gräbners) 64
Freyja 8, 13, 29, 95, 98, A 6, 6o, 89, 117, 184 f, 274
Freyr 9, 29 f, 59, A 9, 29, 53
Frigg A 11o, 184, 274
Frodi 9
Fruchtbarkeit s. Vegetation
Funktionen Dumézils, drei idg. 6 f, 1o f, 34, 227, 234
Funktion, erste (Souveränität) 1, 7 f, 13 f, 16, 28, 227, A 21, 53
Funktion, zweite (Krieg) 1, 8, 18 ff, 24, 83, 228, A 35
Funktion, dritte (Wachstum) 1, 8 f, 13, 27 ff, 33, 228, A 35, 53
Funktionensynthese Odin - Vāyu 188 ff

furor teutonicus 8, 187, 189
Fýrisfeld, Schlacht A 2o

Galar 36
Gallehus, Horn von A 1o1
Gandharven 195
Ganymed 87 ff, 93, 119, 229, A 167, 261
Garuda 81 A 15o, 155
Gautr 2o8 f
Gāyatrī 82, 87, 12o, A 151
Ge 152
Gefolgschaft 8, A 3
Geheimbünde 18 ff, 24, 26, A 9o (s. auch Männerbünde)
geheimes Wissen 151, 185, 223, 233
Geirhild 13
Geirlǫðnir 53
Geirrøðr 217, 221, A 2o3
Gelage 14, 3o, 159, A 62
Gelage, urspr. sakral A 358
Geschenk d. Feuers oder Wassers 73
Gestaltwandel 11o, 116, 185 (s. auch Verwandlung)
Gestumblindi A 344
"getötete Gottheit" 127 f, A 78, 223
Gifttrank 194 ff
Gilgamesch 61, 82, 141, A 2o5, 24o
Gilling 37
Ginnarr 53
Ginnungagap A 252
Giraldus Cambrensis A 24
Gjallarhorn 214 f, A 252
Glaukos 141 f, A 245
Goethe 199 f, A 345
Goethe - Schiller A 328
Göttergelage 9, 36, 225, A 265
Göttertrank 32, 48, 57, 59, 84, 124 f, 138 f, 156, 161, 224, 232, A 234 (s. auch Raub)
göttliches Kind 1o4 f
Goibniu A 235
Goldenes Zeitalter 134
Goncourts 2oo
Gorer, Geoffrey 18o
Goten 53
Gottesfülle 169 f, 174, 177
Gottkönig 18
Grabbe A 326
Grímnir 2o8, 221
Grillparzer 215 f
Gullveig A 224
Gundestrup-Kessel A 29
Gungnir A 352
Gunnblindi A 344
Gunnlǫð 4o ff, 44, 46, 55 f, 6o f (etym.), 86, 9o, 1o1 ff, 1o5, 118, 12o ff, 161, 22o, 229 f, 233, A 81, 86, 11o f, 119, 274

Hadding 2o f, 196 f, A 212
Hadrianswall 7
Hängen A 352 (s. auch Odin)
Hainuwele-Mythologem A 136, 223 f
Halluzination 22, A 355
Halluzinogene 172 f, A 281, 288
hamfar 23

Hanf (Cannabis) 172, 191, 193 f, 196, A 227, 292, 311 (s. auch Haschisch)
Hanfrausch 112, 193
Hanfsamen A 2o2
Haoma 14, 24 f, 118, 124, 13o ff, 139, 146 f, 183, 19o, 193 f, 228, 232, A 46, 49, 51, 223, 226 ff
Haoma, Drachenkampf 133
Haoma, Metersatz 13o
Hår 4o f
Harald Hárfagri 21
Harier 189, 228
Haschisch 172 ff, 18o, A 292, 299, 311
Hebe 88, A 261
Heiđdraupnir 12, 217 f, 223, A 348
heidnisch 32, 56, 117
Heidrek 53
Heiđrun 12, 154, A 353 f
Hel 94 ff, A 177, 179
Helblindi A 344
Hephaistos 88, 135, A 161
Hera 135
Herakles 7
Herblindi A 344
Hermóđr 96
Herodot 14, 25, 112 f, 171, A 21, 35, 2o2, 282, 292, 345
Hesiod A 68, 16o, 164
Hexen 177, A 183
Hexensalben 197, A 291
Hieros gamos 29 f, 32 f, 51, 56, 1o1, 1o3 ff, 122, 166, 23o f, A 24, 28, 68, 75, 78, 275
Hilfgeister 54, 1o7, 11o f, 114, 117, 121, 123, 185,
Himmelsgott 16o, 188, A 6o
Hisbernas Äpfel A 26o
Hitze 11o, 221, A 2o1, 2o3, 283, 3o1, 356 f
Hjalti 185
Hlóþyn 94
Hludana 94
Hnitbjǫrg 37, 43, 46, 57 ff, 84, 93, 1o1, 1o3, 116, 121, 167, 177, 229
Hoddmímir A 343
Hoddrofnir 12, 217 f, 223
Hölle 94, A 35
Hoffmann, E.T.A. A 181, 326
Holle, Frau 19, 94, 96
Homer 89, 135, 139 f, 216
Honig 1o, 126, 135, A 15, 78, 155, 212, 222, 236, 245
Honigtau 154
Honigtrank 84, 126, A 156
Horaz 2o2
Hother 96
Hōtr-Priester 127, A 14o
Hœnir 216
Hrímgrímnir 59
Hrólf A 356
Hróptr 217
Hrungnir 161
Hræsvelgr 53
Hugi A 373
Hugin und Munin 54, 185, 195
Huld 94
Huldren 6o, 94, 223, 23o, A 28
Hundingus A 29
Hvergelmir 153, A 252

Hymir 159 ff, 167, A 17, 264 f, 275
Hymiskviđa 158 ff, 231, A 263 f, 267, 271
Hypnose 171, A 198, 2o1, 186
Hypnotika 172
Hǫttr 13

<u>Iason</u> A 68
Ibn Fadlan A 352
Ich-Bewußtsein 17o
Ich-Spaltung 172, 177
idisi 8, A 5
Idun 53, 89, 156 f, A 26o (s. auch Raub)
Ilmarinen A 2o6
Indianer, nordamerik. 54, 86, 119, 171, 228, A 157, 28o
Indien, indisch 12, 14 f, 26, 33, 63, 74 ff, 118, A 126, 137
Indogermanen 34, 63, 66, 12o
Indra 7f, 15, 25f, 76 ff, 81, 83 f, 85, 87, 118, 159 f, 189, 198, 225 f, 228, 231 f, A 3, 48, 5o, 52, 142, 145 f, 231, 264, 266, 268, 27o, 31o
Indra, göttl. Arzt A 154
Indra, Dichtergott 79 f, A 321
Indra, Kampfträgheit A 147
Indra, Somaräuber 76, 161
Indra, Somarausch 77 ff, 162
Indra und Tvaṣṭr 158
Indra, Verwandlungsfähigkeit A 145
Indra, vogelgestaltig 8o, 83, 229, A 153, 167
Indra, Vṛtrakampf 78, 166, A 273
Ingermanland 32
"in illo tempore" 1o9, 17o, 178, 2o7, 219, 233 f, A 229, 23o
Initiation 12, 18 ff, 34, 1oo, 1o7 f, 115, 122, 128, 142, 171, 219 ff, 223, 228, 23o, 233, A 29, 36, 2o8 f, 212, 225, 245, 28o, 283, 351 ff
Inkas A 3o
Innovation 47
Inspiration 1, 5, 49, 79, 1o6, 114, 167 ff, 174, 179, 182 ff, 196 ff, 2oo ff, 21o, 212, 216, 218, 224, 227, 231, 234, A 9o, 137, 2o7, 321, 348
Inspiration, von Gott 199, 2o2, 2o5, 226
Inspiration, vom Teufel 2o1
Inspiration, psychologische Vorgänge A 328
Inspirationstrank 57, 1o1
Inthronisation 146, A 24
Iran, rel. Entwicklung 131, A 126
Ishtar 141, 145, 157, A 26, 185, 2o5
Isis A 174, 212
islamische Kunst 18o
íþrótt 2o6, 21o

<u>Jägerkulturen</u>, sibir. 86, 229, A 194
Jeanmaire A 17o

Jenseitsreisen 54, 58, 9o ff, 113, 116, 121, 212, 23o f, A 1o6, 2o5
Jenseitsreisen, schamanistisch 1o6 ff, 112 ff, 123, 23o, A 29o
Jenseitstrank A 28o
Jenseitsvorstellungen 57
Jörd A 11o
Jolasveinar 19
Jólnir A 19o
Jul 165
Julgelage A 22
Julnacht A 57
Jünger, Ernst 174 f
Jungkrieger A 36
Jungmannschaft, iran. 189 f, 228, A 48
Jupiter 92

Kadmos A 79
Kalevala 52, 114, A 191
Kalypso 6o, 94 ff, 1o1, 122, 135, 22o, 223, 23o, A 28, 176, 187
Kampfwut 21, 23, 26, 34, 184, 187, 21o, 228
Kastenbildung 26, A 137
Kataragama-Kult (Ceylon) A 3o1
Kâthakam 8o, 83, 86, A 148
Katharsis 179
Kavi A 229
*kel 94
Kenning(ar) 44 f, 157, 2o6, 2o8, A 11, 84 ff, 11o, 115, 118, 184, 274
Kenningar, Dichtkunst 2o8 f
Kernmythos 65, 123, 234
Kersāspa A 234
Khond A 223
Kirke A 178
Königsgott 188
Königsheil 34, 227, A 9, 25, 234
Königsideologie 14, A 25
Königsmord, ritueller 9, A 9, 29
Königsweihe 128
Körnerdiebstahl A 133 (s. Raub)
Kokapflanze, Symbol des Königtums A 3o
Koljo 94
Kontinuität, zeitl. u. räuml. 46
Kontrollmechanismen 179
Kormâk 55
kosmische Ordnung 166, 234
kosmischer Baum 144 (s. Lebensbaum)
Kosmologie 52, 1o7
Kosmos 33, 143, A 221
Kosmos, Erhaltung u. Belebung 78
kreativer Prozeß 179
Kreativitätsforschung A 328
Kriegsgott 188, A 3, 29
Kriegerverbände 187, 228 (s. Geheimbünde)
Kriegerverbände, Staatenbildung 19o
Kropotkin A 328
Kṛśānu 74, 76, 82, 85, 12o
Kult II, 11, 227
Kulte, kosmogon. 15
Kulte, Vegetations- 27, 29, 34 f
Kultmythos 1o4 f
Kulttrank 33 f, 74, 84, 14o, 162, 166, 225, 232, A 29
Kultur(en) I f, 2, 4, 6, 47, 65 f, 123, 18o, A 128
Kultur, Höherentwicklung 58

Kulturbeziehungen 64, A 157
Kulturelemente 66, 12o, A 13o
kulturelle Entwicklung 68
kulturelle Siebung 62
kulturelle Übertragung 64 f
Kulturgut, Bewahrung und Weiterbildung 62
Kulturheros 47 f, 54, 88, A 9o, 92, 165
Kulturheros, vogelgestaltig 7o, 119, 229
kulturhistor. Zusammenhänge 62
Kulturkreise 12o
Kulturmorphologie 2
Kulturwissenschaft, germ. 67
Kunst, Künstler 1o8 f, 197, 2o1, 2o4, 21o, 212, 234
Künstler und Drogen A 326
künstlerischer Schaffensprozeß A 328
Kunststil von Kulturen 18o
Kvas A 76
Kvasir 2, 1o f, 36, 1o3 ff, 128, 178, A 11, 15, 18, 76, 78, 85, 222
Kvasir-Mada-Mythos 1o f
kvasis dreyri 44, A 11, 85
Kyffhäuser 96

Lärad 154 f, 232, A 243, 254
Lärbro St. Hammars III 45 f
Laima A 184
Laisrens Vision A 354
Langobarden 51
Lappen 63
Lascaux A 194
Lebensbaum 142 ff, 147 ff,
Lebensbaum-Symbolik 143 f
Lebenskraut 51, 14o ff, A 239, 248
Lebensbaum-Lebenswasser-Komplex 51, 54 f, 142 ff, 15o, 152, 154, 215, 232
Lebenswasser 4, 33, 57 f, 6o f, 63, 8o f, 9o ff, 1o1 f, 121, 124, 139 ff, 143 f, 146, 149 f, 161, 22o, 224 f, 231 f, A 172 f, 212, 221
Lebenswasser-Märchen und- Mythen 55, 58, 61, 81 f, 86, 121, 157 f, 231, A 174, 2o5
Lebenswasser-Quell A 258
Lebenswasser - Rauschtrank 124 ff, 139 f, 149, 152 ff, 155
Lebenswasser-Symbolik 143 f
Lebenswasser - Todestrank, Ambivalenz 92, 223, 228, 23o f, 233, A 247
Lebenswasser - Weisheit 144, 15o ff, 155 ff
Lehnbeziehungen 62
Lehnbeziehungen, germ.-finn. 23o
Lemminkäinen 115, A 2o6, 2o8, 212
Libation 228
List, Überlistung 55 f, 73, 86, 111, 12o, 229
Lityerses A 79
Livland 63
ljóđasmiđir 2o7, A 337
Lönnrot A 2o6
Logi A 273
Loki 48, 53, 157, A 94, 273
LSD 173, 175, 177, A 296

Lugnasad A 6o
lukar A 119

Mada 1o f
madhu 84, 147, 16o
Männerbünde 8, 24 f, 34, 131, 189 f, A 47, 49 f, (s. auch Geheimbünde)
Märchen 38, 51, 61, 91, 99 f, 16o, A 171, 173, 356
Märchenerzähler, Ekstase A 325
Märchen-Mythos, Verhältnis A 113, 175
Märchen, Schamanenerzählung 113, A 2o5
Märtyrer, christl. 177
Magie 14, 34
magische Fähigkeiten des Rauschtranks 1oo, 167
magische Worte 82, 11o, 114, 15o, 213, A 2o9
magisches Wissen 1o9, 116, A 245
Magna-Mater-Kult 171, A 354
Manala 114
Mann, Thomas 2oo f
Mannus-Mythos 47
Manu 75, 78, A 142
Mars 7
Marut's 7, 25, 75, 183, 189 f, 191, 228, A 3, 48, 5o, 321
Masken 23, 5o, A 35 f, 194
Massageten A 2o2
mazdaistisches Paradies 194
Mbh A 149

Medb 16 f, 6o, 122, 23o, A 26 f, 187, 247
meditative Praktiken 171
Medizinmann A 196
Menschenopfer A 29, 223
Merseburger Zaubersprüche 8, 213, A 154, 158, 212
Meskalin 18o, A 294
Met II, 11 f, 17 ff, 21, 38, 42, 44, 47, 49, 55 ff, 75, 83 f, 9o, 96 f, 1o1, 118, 121, 126 (etym.), 128, 136, 148, 152, 154, 16o, 162, 173, 18o, 2o6, 2o9, 218 ff, 222, 224 f, 232, ~~A 16, 22, 29, 52, 78, 82,~~ 182, 185, 217, 222, 257, 358
Met, ererbter idg. Rauschtrank 139
Met = Gedicht 2o8
Met, weisheitsspendend 1o3, 155, 216
Met tropft von Weltbaum 149, 155
Meterwerb = Wissenserwerb 1o6
Metquelle 215 (s. auch Mimir)
Mettrinken, Asenkraft 162
Metraub(mythos) 1, 36, 44, 48 ff, 54, 62, 65, 88, 9o, 93, 1o6, 114, 116 ff, 122 f, 157 f, 167, 169, 2o6, 2o8, 21o, 223, 226, 228
Metraub(mythos), Kenningar 44 f, A 84
Michaux 18o
Midgardschlange 52 f, 159, A 265, 272 f
Migration 65 ff, 12o, A 13o
Milch und Honig 2o1, A 236
Mimameiðr A 343

Mimir 12, 152, 214 ff, 218, 22o, 223, A 252, 259, 349
Mimirs Haupt 216 f
Mimirs Quell 153, 155, 214 ff, 223 f, 232 f, A 16, 252, 257, 341, 353
minnisveig 95, 97, 223, 23o
Minos 142
Mischtrank 1o3
Mithra 6 f, 12, 131, A 234
Mitte der Welt 143 f, 148
Mjǫlnir 159, 192
Morphologie A 124
Muirchertach mac Erca A 29, 245
Mundschenk, göttl. 88, 92, 89, 98, 162, 229, A 167
Muni 177, 19o f, 194 ff, A 316 (etym) 317
Musset A 326
Muttergöttin 223, A 19o, 247, (s. auch Vegetationsgöttin)
"Mutter Erde" A 187
Mythen, Fusion verschiedener 1o4
Mythen, autochthone Entstehung 65 ff
Mythenelemente 46 ff
Mythengut, idg. 66
Mythenvarianten 231
Mythos, dramat. Gestaltung 84, A 89
Mythos u. Dichtung, Entstehung 113
Mythos u. Kult 2, 1o2
Mythos, Raub d. Göttertrankes 1o1, 231

Mysterien 1o3
Mystik, islam. 176, A 292
mystische Dichtung Indiens A 338

Nachtschattendrogen (Solanaceen) 172, A 291
Narkotika 176, 195, 197, 2o4, A 2o1
Narthex 88
Nāsatya 1o f
Native American Church 178, A 293
Naturvölker 68, 228 (s. Ethnologie)
Nebelheim 153
Nektar 57, 89, 95, 124, 135, 136f(etym.), 232, A 16o, 237
Nektar und Ambrosia 135 ff
Nērōksang 193
Nerthusumzüge A 7
Neujahrsfest 52, 128, 146
Neunzahl A 353
Neurer A 35
Nietzsche 2oo f, 2o3, A 322
Niðhǫggr 153
Njǫrðr A 53
Noleby, Stein von 22o
Nornen 153

Ödman, samuel A 4o
Odin 6, 8, 12 f, 17 ff, 23, 25, 37 ff, 43, 45 ff, 51, 53, 58, 6o f, 63, 83 f, 114 ff, 118, 121 f, 151, 158, 162, 168, 177, 18o, 181 ff (etym.), 185f, 188, 191, 195 f, 2o6 ff, 211f, 214 f, 217 f, 22o ff, 225 f, 228, 23o f, 233 f

Odin A 3 f, 16, 2o, 4o, 53,
9o, 94 f, 114, 154, 191,
212, 265, 27o, 274, 3o2 ff,
31o, 332 f, 353
Odin, adlergestaltig 86
Odin, Ambivalenz 189
Odin, Blindheit 216, A 344
Odin, Dichtung 48 f, 1o4,
116, 2o7, 2o9
Odin, Einäugigkeit-Kampf-
magie A 3o8
Odin, idg. Ekstasegott 116,
167, 184, 192
Odin, Emporsteigen A 93
Odin, Fruchtbarkeitsgott
1o4, A 19o
Odin, Gestaltwandel 5o, 184
Odin, Hängegott A 352
Odin, himml. Halle 96, 154
Odin, Liebesabenteuer 55, 6o,
A 8o, 111
Odin, Magie 186, 213, A 112
Odin, Mimir 152 ff, A 315, 349
Odin, psych. Kräfte 187, A 3o8
Odin, Verbindung zum Rauschtrank:
psychischer Art 167
Odin - Rudra 191, A 159
Odin, Runenweihe 218 ff, A 353
Odin, schamanist. Züge 5o, 116,
123, 184, A 356
Odin, schlangengestaltig 51,
9o, 1o5, 229
Odin, Wanderungshypothese A 93
Odin - Vāyu (etym) A 5o
Odin, trinkt Wein A 22
Odin, Weisheit 155, 214, 216,
22o f, 223
Odin, Zauberkünste 116, 184, 186
óðr 181 ff (etym.), 189, 2o6,
21o, A 3o2 ff
Óðrœrir 1o, 39, 43, 57 ff,
84, 161, 177, 181 ff, 196,
2o6, 212, 218 ff, 233
Odysseus 94 f, 135, 15o, A 178
Ófnir 5o
Okeanos 141
Olaus Magnus 19, 22, 25,
A 29, 31, 34 f
Ólaf Trételgja 9
Ólgr 53
Olof, Ritter 99
Olymp A 167
óminnisveig 95, 23o
Opferfeste, germ. 29, A 53
(s. dísablót)
Opium 172 f, 18o, A 311
Orakel 2o1
Orakelhaupt 217, A 346
Orakelquelle 151 f, 154, A 257
Orgie 34, 131, 228
Osiris 143
Osseten 14
Othinus 2o f (s. Odin)
Ovid 198
Ǫndurdís A 6
Ǫrn 53

<u>Parallelen</u> s. Ethnologie
Parsen 131, A 46
Parvata 198
Patanjali A 317
Patroklos 135
Penelope 135
Perchten 8, A 35, 57
Persephone 52, 94, 1o2 f,
157, A 117

Peyotl I, 173, 178, 234,
A 294
pflanzliche Waffe A 212
phänomenolog. Vergleich 3 ff,
A 121
Phallosschlange 1o3, A 189
Philos von Alexandreia 2o2
Phineus (blind) 216, A 345
Pilz, berauschend 22, 176,
178, A 29o, 293
Pindar 198
Plato 198, 2o1 f, A 16o f, 323
Poe, E.A. A 326
Poesie 44, 112 ff, 212, A 3
Poesie, göttl. inspiriert
2o7 ff, 234
Polyides 142, A 245
Preislieder 214, A 358
Priester 2o4, 2o7, 225
Priester-skáld A 335
primitive Gesellschaften A 131
(s. Ethnologie)
"Profantheorie" A 358
Prometheus 87 f, 119, 229,
A 134, 16o f, 165
Prometheus-Mythologem 72 f,
A 136
Prophet(ie) 182, 197, 2o2, 2o4,
214, 217
Proserpina 92, 94, 96, A 18o
Psilocybin 173
Psyche 91 f, 94, 121, A 173 f
Psyche-Märchen 54, 121,
A 17o, 174
psychedelisch 173, 179,
A 296, 3oo
Psychodrogen 172, A 287
Psychopompos 1o9, 188
Psychosomatik A 196, 3o1
Pythia A 354

<u>Quantitätskriterium</u> (Gräbners) 64
Quellen, heilige 151
Quellopfer 154, A 257
Quesalid (Tlingit-Schamane, Biographie) A 198

<u>Rabe(n)</u> 142, 185
raginakudo 219
Ragnarǫk 53, 19o, 215, 217
rājasūja 15
Rāmānuya A 338
Ratatosk 153
Rati 39, 41 f, 116
Ravel 171
Raub 47, 94 u. pass.
Raub aus dem Himmel 73, 75 f,
A 136
Raub aus dem Totenreich 73
Raub des Braukessels 158, 167,
225, 231, A 264 f
Raub des Feuers 48, 69 ff, 81,
87 f, 228, A 132, 134, 161
Raub der Freyja A 117
Raub des Ganymed 87 ff
Raub des Getreides 69 ff, A 136
Raub des Göttertrankes 55, 87,
118, 121, 155, 157, 16o, 168,
225, 229
Raub der Idun 156 f, A 88, 238,
262
Raub des Lebenswassers 59, 73,
81 ff, 1o4, 157, A 169, 264

Raub der Persephone A 117
Raub des Rauschtranks 73, 87, 1o5, 225
Raub des Soma s. Somaraub
Raub des Wassers 48, 55, 58, 69 ff, 225, 228
Raub durch Tiere 69 ff, 72 f, A 134
Raub durch Vögel 8o ff, 89, 1o4, 121, 231, A 131
Raubgut 58, 73, 86, 124, 162, 225
Raubmotiv, Verbreitung 69 ff
Raubmythen 63, 65, 85 ff, 9o ff, 1o6, 169, 225, 234, 157
Raubvogel 53 f, 92, 157
Rausch 1, 11, 32, 78, 126, 139 f, 175, 178 f, 193, 2o1, A 2o1, 292
Rauschmittel I f, 23, 169 ff, 173, 178
Rauschtrank II f, 1, 4 f, 1o f, 12, 17 f, 19 ff, 24 ff, 3o, 33 f, 43, 58 f, 63, 78, 99, 1o3 f, 121, 162, 18o, 185, 194, 2o4 f, 21o, 216, 218, 224, 228, 233, A 28, 46, 189, 222
Rauschtrank, Dichtung 44, 192, 234
Rauschtrank, Ekstase 18, 168 ff, 192, 234
Rauschtrank, Fruchtbarkeit 18, 27, 33, 166, 168
Rauschtrank, seine Funktionen 22⁻, 234
Rauschtrank, Herstellung 13, A 15, 78
Rauschtrank, Lebenswasser 124 ff, 153, 156, 167 f, 232
Rauschtrank, Ursprung 1o5
Rauschtrank, vergöttlichend A 78
Rauschtrank, Weisheit 222 f
reginkunnom 22o
Religionswissenschaft, vergleichende 6, 68, A 121, 124 f
Religionsphänomenologie A 124
REM-Phasen A 355
Reri, König A 19o
Rhythmus 11o, 171, 18o, 2o1
Rhyton 6o, 23o, A 247
Riesen 41 f, 44, 53, 59, 78, 93, 117, 12o, 152, 157, 159, 161, 164, 167, 21o, 225, A 17, 83, 115, 117, 119
ride om huus A 57
Rinda 55 f, A 8o, 11o, 274
Rohrstengel A 2o
Ṛsi 79, A 137
Rückzugsgebiete 68
Rudra 127, 19o ff, 195 f, A 5o, 292, 311
Rudra, Ambivalenz 191
Rudra's 19o, A 5o
Runen 12, 2o7, 213, 217ff, 222 f
Runenmeister A 351
Runenwissen 97, 217 f, 222 ff
Rus, Totenritus A 352
RV A 139, 141

Saadi, Rosengarten A 354
Sährimnir 155
Sagen 9o, 98 f, 119, 124, 165, A 32

saka haumavarka 25
Sakai A 51
Sakralkönigtum 9, 16, 18, 144 ff, A 7, 9 f, 29
"Sakraltheorie" A 358
Sakrament 129, 131, 178, A 294
Samporaub A 264
Samuin A 29
Saxo Grammaticus 9, 2o, 22, 94, 96, 196, 2o8, A 19, 29, 37 f, 11o
ŚB A 152
Schamane, Schamanismus 21, 52, 54, 1o6 ff, 112, 115 f, 148, 176 f, 184, 193, 2o4, A 39, 1o3, 1o6, 191 f, 194 ff, 198, 2o1, 2o6, 281, 29o, 317, 353
Schamaneninitiation 1o8, A 196, 212
Schamanenpoesie 112, 117, 123, A 2o4 f
Schenkenamt d. germ. Frau 1o2, A 12o
Schierling 21, 172, 196 f, A 212
Schiller A 326, 328
Schlange 3, 26, 43, 5o ff, 81 f, 1o2, 115 f, 123, 141 f, 144, 147, 153, A 94, 97, 1o1 ff, 189, 21o ff
Schlange, Schamanismus 52, A 1o3, 211
Schlange, Symbolik 51 ff
Schlangengestalt 42, 46, 49, 56, 1o3 f, 115, 12o ff, 231
Schmied 48, 88, A 92, 165, 235
schöpferische Tätigkeit 169, 179, 22o, A 327 ff
Schutzgeister 1o7, 112
Seelenreise 1o7, 132, 177, 184 f, 192 f, 195 ff, 212, A 43, 82, 197
Seher 116, 182, 185 f, 2o5, 216, A 229
seiðr 116, A 8o
Semele 1o2
semen virile 32, 35, 227 f
Semiten 65
Sensory Deprivation A 281
Setesdal A 57
Shamash 141
sibirische Völker 21, 27, 12o, 142, 153, A 4o,
síde 99, 23o
Síf A 274
Sigmund u. Sinfjǫtli 142, A 33
Signy 13
Sigrdrífa 6o, 97, 1o1, 122, 22o, 223, 23o
Sigurðr 6o, 97, 122, 223, A 179
Śiva 191, A 311
Skadi A 6
skáld, Etym. A 335
Skalden 58, 2o6 ff, 234
Skirnir 59
Skop 2o6, A 358
Skrymir A 83
Skythen 13 f, 21, 24, 6o, 112, 171, 227, A 5o, 2o2, 282, 292
Snorri Sturluson 2, 7, 36, 42 ff, 62, 1o2, 2o7, 21o, 213, 216, 233, A 11, 4o, 78, 85, 91, 222

Sokrates 198, 2o2
Soma 12, 15, 25 f, 33 f, 43, 57, 74 ff, 82 ff, 124 ff, 139, 147, 152, 16o f, 167, 178, 183, 198, 225 f, 228f, 232, A 46, 52, 75, 143, 182, 217 ff, 235, 266, 296 f
Soma, Dichtung 79, 85
Soma, Fliegenpilz A 29o
Soma, Herstellung 127 f, A 78, 14o, 213, 221
Soma, Inthronisation 146
Soma, Lebenswasser 8o, 128 f, 134, 148, A 225
Soma, madhu 126, A 156
Soma-Opfer 15, 33, 77, 84, 127 f, 191, 228, A 223
Soma, Pflanze 84 f, 126, A 214
Soma-Raub 1, 74 ff, 85 ff, 118, A 142, 167, 264
Soma, Tötung u. Wiedergeburt 1o4, 127 f, A 221, 223
Soma, Wirkungen 79, 118, 125, A 225, 213, 273
Sǒn 1o, 39, 77, 84
Sophokles 336
Speerverwundung A 352
Speichel 1o, 13, A 13, 15, 18, 78, 212
Spottlied 213 f
SS A 214, 219, 225
Stammheros A 9o
Starkadr 2o8, A 333
Stechapfel 172
Steinþórr A 86
Stieropfer 24, 131, 19o, A 46
stǒrmannablǒt 28, A 25
Strabo 182
Stýrbjǫrn A 2o
Styx 91 f, 121
Sucht A 288
Suchtgift I, 172
Suggestion 24, A 286, 3o8
Sūra 126 f, A 213, 292
Surtr 43, 59, A 115
Sutton Hoo 5o
Suttung 12, 37 f, 4o ff, 46, 53, 58, 59 (etym.), 84, 86, 117, 157, 161, A 83, 111, 114
Sváfnir 5o
Svipall A 94
Svǫlnir 2o8
Śyenâ A 142
Symplegaden 57, 81, 93, 121, A 169

<u>Tacitus</u> A 3, 5
Taliesin A 9o, 135
Tammuz 141
Tannhäuser 98
Tantalos A 16o
Tanz 11o, 171, 176, 18o, A 285
tapas A 2o3, 283
Tartaros 92, 94
Tataren 112
Tatian 182
Tauben 89, 119, A 169
Teiresias 15o, 152, 216
Teonanacatl I, 173, 178, A 283 f
Teufel 2o1, A 35
Teutates A 29
Thetis 135, 141
Thjalfi A 273
Thjazi 53, 12o, 157, A 238, 262
Thjodolf ǒr Hvíni 157

Thor 7 f, 29, 31, 52, 83, 118, 159 f. 163. 168, 225, 228, 231, A 3, 17, 2o, 5o, 159, 264 f, 271 ff, 275, 332
Thor, Bierbrauen 165
Thor, Fruchtbarkeit 165 f
Thor, Meträuber 158. 162
Thor, Rauschtrank 162 ff, 166
Thor, Verbindung zum Rauschtrank: physischer Art 167
Thor, Utgard 78, 166
Thorketill 165
Thorleif Jarlsskáld 213
Thraitona A 234
Thraker A 5o
Thrita 133
Thrym 164
Tiere, hilfreiche 9o f, 113, 231
Tierverwandlung 113, 116
Titanen 1o2
Tod - Wiedergeburt 1o4
Todesgöttin = Liebesgöttin 95, 98, 122
Todesgottheit 25, 5o, 6o, 94, 96, 1oo, 1o5, 141, 188, 191, 23o, A 177, 187
Todeshochzeit 56, 6o, 95, 1o5, 122, A 181
Todestrank 1o2, 136, 223
Tollkirsche 172
Torslunda, Preßblech von 5o, A 344
Totenfluß 114 f,
Totenheer 19 (s. Wildes H.)
Totenkult 112, 126
Totenreich 21, 92, 94, 97, 99, 196, 229 f, A 212
Trance 5o, 1o8, 174, 185 f, 194, 196 f, A 194, 3o6, 314
Tradition, mündliche A 164
Trank, Personifikation 89, 178
Trankreichen 6o, 94 ff, 99f, 1o5, 114, 117, 122, 221 ff, 227, 23o, A 12o, 247
Trinkgelage 26 ff, 185
Trinkhorn 46, 163, 217
Trinkprobe 16o f, 163
Tuonela 52, 114, 15o 23o
Tuoni 114, A 2o8
Tuonetar 114, A 2o8
Tvaṣṭr 76, 85, 158 ff, 167, 321, A 268, 27o
Tvíblindi A 344
Tynne, Ritter 99
Typus, Typologie 62, 68, A 124 f
Týr 6 f, 12, 159 f

þing A 2
þróttr 2o8
þulr A 331

<u>Übertragung</u>(sprozesse), kulturelle 65, 67, A 123
Ukko 3o ff, 228, A 67, 7o ff
Ulfhednar 8, 228
Ullinn 181, A 3o4
Ullr 29, 181, A 3o4
unio mystica 174, 192
unbewußte Inhalte 34, 179, 233
Unsterblichkeit 18, 81, 95, 129, 134, 137, 139, 144, 147, 151, 155, 179, 225, 232 f

Unterbewußtsein 212, A 339
Unterwelt 3, 56 ff, 59, 93 f, 1oo f, 111, 117, 141, 15o
Unterweltsfahrt 63, 1o6 ff, 11o f, 197, 233, A 2o6, 2o9, 212
Unterweltsspeise 94, A 2o8
Unterweltstrank 115
Unterweltsvorstellungen 58, 9o ff, 1oo
Uppsala 29 f, 154, 228, A 7, 54, 353, 357
Urdbrunnen 153, A 343
Urkönig 14, 134, A 9o
Ursprungsmythen A 271
Utgardloki 162 ff
Utnapishtim 141

<u>Väinämöinen</u> 52, 114 ff, 15o, 23o, A 2o6, 2o9 f
Vafþrudnir A 353
val 9, 98
Valfreyja 9, 98
Vanadís 8, A 6
Vanen 13, 216
Vanenkrieg 1o, 36, 216, A 85
Varuna 6 f, 12, 15, 18
*vat- 183 f
Vāta 188, 19o f, 195
"Vater Himmel" A 187
vātes 182, 197, 2o6, A 3o5
Vāyu 25, 188, 19o f, 195, 198 f, 228, A 5o (etym.) 31o
Vāyu, Ambivalenz 189
Veda 34, 119, 125, 166, A 137, 152
vergleichende Methode 61 ff, 66 ff, 1o6, A 122
Vergil 2o6
Verwandlung in Tiere 43, 49 f, 53, 71, 8o, 87 f, 184 f, 196, A 94, 291, 3o7
Verwandlungskulte 23, A 35
Verzückung 169, 195, 2o3, A 2o1
Vegetation, Königtum A 25
Vegetationsgottheit 1o5, A 4, 6, 9, 6o, 68, 75, 117, 174
Vegetationskult 27 ff, 32, 227 f, A 7, 53, 212
Venus 91, 95, 98, 1o1
Varəθrayna 24, 133, A 5o, 231
Viđhrimnir 53
Vidur 44, 2o8
Víkarr 13, 2o8, A 19, 352
Vikinger 49, 95, A 3
Vindonissa, Beschläg 51
Vipunen A 2o9
Visionen 17o, 177, 194, 2o2, 221, A 281, 294, 3oo, 354
Viṣnu 81, 84, A 155
Vistāspa 132, 193, A 227, 313 f
Vivahvant 14
"Völkergedanke" (Bastians) A 13o
Völkerkunde s. Ethnologie
Vogel 53, 86, 93, A 88f, 1o6
Vorderasiatische Traditionen u. Einflüsse 53, 63, 111, 14o
Vorderer Orient 4 , 65, 86, 125, 14o, 144 f, 152 f, A 292
Vṛtra 25, 77 f, 84, 128, 133, A 221, 264
Vṛtrahan 25, A 231
Vǫlsikult A 7, 19o

Waberlohe 222
Wächter(in) des Trankes 61, 73, 82, 86, 88, 119f, 229, A 161
Waffentanz A 36
Wahrsager 151, 182, 2o6
Wahnsinn 17o, 2o2
Walhall 21, 95 f, A 353
Walküren 8 f, 6o, 97 f, 1oo ff, 122, 154, 223 f, 23o, A 4, 89, 183, 247
Wasser, Mantik 151 f
Wasser, Symbolik 35
Wasser-Wein, Verwandlung A 341
Wechselgötter A 19o
Weihekrieger 21
Wein 12, 25, 95, 14o, 148, 173, 193, A 16, 22, 29, 227, 239, 314
Weinheber A 326
Weisheit 3, 12, 14, 141, 147, 15o, 152, 2o7, 215, 218, 222 f, 227, 233 f, A 9o, 1o2, 161, 212, 258, 355
Weisheitslehre 222
Weisheitstrank 97, 1o1, 122, 22o f, 223 f, 233, A 315
Weltbaum 54, 1o9 f, 214, 233, A 1o7, 257, 343, 352 f
Werwölfe 19 ff, 25, A 31, 33, 35
Wildes Heer 8, 19, 191, A 35, 57, 19o
Wilder Jäger 185, A 32, 265, 272
Wissenserwerb 12, 1o6, 123, 168, 185, 223 f, 231, A 357
Wödendunk 197
*wōd- 21o, 226
Wodan s. Odin
Wode 197
"Wodan id est furor" 184
Wortfeldstudien 94

<u>Yama</u> 14, 134, 147, A 116, 182
Yggdrasil 153 f, 232, A 1o1, 257, 343, 353, 355
Yggr 8, 2o9, A 8o, 353
Yima 14, 134, A 233 f
Ymir A 233
Ynglingar 9, A 9, 29, 245
Yngvi-Freyr 9
Yoga I, 11, 171, 177,195, A 44, 311, 317

<u>Zagreus</u> 52, 56, 1o2 ff, 1o6, 122
Zagreus-Dionysos 1o3 ff
Zalmoxis 113
Zarathustra 13o f, 193 f, A 46, 49, 126, 228
Zauberei 19, 112
Zauberer 23, 221, A 3o7
Zauberlieder 3o, 149, 2o8, 213, 216, 222, A 112
Zerstückelung A 212, 223
Zeus 52, 88 f, 1o2 f, 119, 136, A 161, 167
Zeus, Dichtergott A 334
Ziu 49
Zivilisation, abendl. 68, 175, 18o
zoroastrischer Kult A 228
Zwerge 1o, 36 f, 44, 59, A 83